

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
شمارهٔ ثبت کتاب
موضوع
شمارهٔ قفسه
۹۱۳۴
۸۵۳۸۴
۱۱۸۵۲
۹۱۳۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني [الكلام] في المجمل والمبين وفيه مطلبان المطلب الاول في المجمل الاجمال في اللغة الجمع من قولهم اجمل
الحساب اي جمعه والنسبة الخروجي تمام المعاني مع المعنى المراد في التصور الذهني عند ذكر لفظ المجمل وفي
الاصطلاح ما عرفه الاكثر ما كان دلالته غير واضحة وفسره بعض بان المراد من هذا التعريف ما كان له
دلالة ولكن لم يكن لدلالته وضوح وبعبارة اخرى ليس المقصود السالبة بارتفاع الموضوع او الاعم منها ومن رفع
المحمول بل المراد رفع المحمول فقط واورد بعض بان بيان المراد لا يدفع الايراد سيما في الحدود لصدق
تحديدها على المهملات والجواب اولا ان القضية السالبة ظاهرة في ارتفاع المحمول وثانيا بما قاله
التفتازاني وغيره من ان النفي في الكلام يرجع الى القيد الزائد وهو الوضوح وثالثا بان المقسم اللفظ
الموضوع كما سبق ان اللفظ الموضوع مجمل ومبين فالمجمل ما كان اه اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد اورد بعض
ما اورد على هذا التعريف بوجوه ثلثة الاول ابهامه من حيث عدم ذكر متعلق الدلالة والجواب ان المعنى
عدم وضوح دلالته على مراد المتكلم وعدم التصريح به لمكان وضوحه وتبادره منه والثاني استلزام
ان يكون جميع الفاظ كل اللغات مجملا لعدم وضوح دلالته عند غير العالم بها لعدم التقييد بالنسبة الى
العالم بالوضع والجواب منع الخفاء الغناء عنه لبداهته والثالث ان تقسيمهم فيما بعد المجمل
الى القول والفعل غير صحيح على هذا التعريف لان فعل الامام من حيث دلالته على الجواز مبين واما بالنسبة
الى الدلالة على الوجه فخالية عن الدلالة اصلا فيلزم ان لا يكون مجملا ولا مبينا والجواب انه يدل
على الوجه الواقعي في ضمن الاحكام الثلاثة المحتملة اجمالا ولا فرق بينه وبين القول اصلا

في الحد للفلاني ح

ان المراد دون الوضع وعدم التمييز بالنسبة الى العالم بالوضع

واعلم انهم قسموا المجمل على قسمين لفظي وغير لفظي اما غير اللفظي فهو على قسمين فعل وترك
المطلق بل ترك ما ينبغي ان يفعل كما اذا ترك القنوت في الصلاة فهو يدل على عدم الوجوب ويحتمل عدم الاستحباب
ايضا فيكون مجملا وكل منهما اعني الفعل والترك على قسمين لانه اما مباشرة بنفسه او من الغير بامضائه
وعدم ممانعته وهذا القسم هو الذي يسمونه تقرير المعصوم واما اللفظي فهو ايضا على قسمين احدهما ان يحصل الاجمال
للصيغة بعارضة اللفظ فقط من دون مدخلية المعنى مثل الاعلال بالمعنى الاعم ليشمل الادغام كما في لفظ المختار ومحتج
فان هذين اللفظين موضوعان لمعنيين مختلفين ولكن صار السبب الاعلال في صورة واحدة محصل الاجمال وثانيهما ان
يكون للمعنى ايضا تعلق بحصول الاجمال وهذا على وجوه الاول ان يكون اجماله بسبب تعدد الوضع مثل الاشتراك
اللفظي كالعين والثاني ان يكون بسبب تعدد الموضوع له بان يكون موضوعا بالوضع العام لموضوعات خاصة
كاسماء الاشارة والثالث ان يكون اجماله بسبب ترديد الموضوع له كما اذا علمنا نقل الشارع لفظ الصلاة الى
المعنى الشرعي ولكن لم نعلم ان المنقول اليه الصحيح ام الفاسد مع القطع بكونه احدهما او عدم كونه خارجا عنهما والرابع
ان يتردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور المساوية لاحتمال الحقيقة او الراجحة عليه فالاقوى انه ايضا
مجمل والخامس ان يكون للفظ قرينة صارفة عن الحقيقة مع عدم وجود قرينة معينة للمعنى المجازي فيتردد
بين المجازات والسادس ان يكون الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي بارادة الفرد الخاص منه وهذا على
قسمين احدهما ان يعلم المخاطب اراده ان المراد ليس هو الظاهر اعني المعنى الحقيقي الاعم وهذا لا اشكال في
كونه مجملا اذا لم يعلم بخصوص الفرد المراد وثانيهما ان لا يعلم المخاطب ذلك ولا يكون هناك قرينة اصلا ففيه
خلاف والاقرب كونه ايضا مجملا لعدم وضوح دلالته على مراد المتكلم ولا يخفى ان ادراج هذا القسم

٢ مفرد ومركب والمفرد على قسمين صح

١

في الاقسام السابقة يمكن لان هذا ايضا من قبيل الترديد بين المجازات على الاول والحقيقة والمجاز على الثاني
فتامل والمستفاد من كلام المحقق القمي في القوانين كون القسم الثاني من هذا القسم ايضا مجملا حيث قسم ما كان اجماله
بسبب الاشتراك المعنوي على قسمين ما له ظاهر وهو ما لم يقترن بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاص من العام
او فرد خاص من المطلق وما ليس له ظاهر وهو الذي اقترن بهذه القرينة واستدل على كونه مجملا عندهم بقولهم وفي
هذا نظر لقولهم ان الخاص والمقيد بيان للناسخ وقولهم فيما سيأتي في انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب
فيما له ظاهر والتقريب ان البيان انما حاجة له بان نقول المجمل ما احتاج الى بيان او مقابل للعام و
المطلق ثم التفت الى دفع المنافاة بين كونه مجملا وبين وجود الظهور فيه فقال ومرادهم ما له ظاهر هو الظاهر على
الظن في النظر الاول ومرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا انهم يعلمون ان الخاص والمقيد
يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام
المشهورة اورد عليه بعض الاصحاب بانهم عرفوا الظاهر والمؤول كما اعترف القمي ره ايضا به فيما يأتي بان ما دل على
معنى دلالة راجحة مع احتمال غيره والمؤول المحمول على معناه المرجوح والمجمل على هذا ما كان طرفاه متساويين
في الاحتمال فالعام المستعمل في الفرد الخالي عن القرينة ما دام خاليا عن القرينة والمخصص ظاهر
لدلالته على معناه الحقيقي دلالة راجحة وبعد مجئ المخصص يصير مئولا لحمله على معناه المرجوح ولم يكن
متساويين في الاحتمال حتى يسمى مجملا والحق ان هذا الايراد في محله فتسمية هذا القسم مجملا اقرب الى العرف
ورد هذا البعض استدلال القمي ره على كونه مجملا بان مرادهم من البيان معناه اللغوي وهو الايضاح
فلا يستلزم كون مقابله مجملا بل قد يطلق على المؤول بالكسر ايضا ثم انه ذكر تفصيلا لا يخلو

فاما ثبات البيان ... مجملا فتامله

في بعض النسخ المجمل

ايراده من الفائدة فقال وقد يحصل من الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي قوله وآتوا حقه يوم حصاده
باعتبار صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة
الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو
قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فههنا الحق
معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار مسماه انتهى ويتطرق فيه بعض
العميق النظر بانه لا فرق بين لفظ القدر والحق في كونهما موضوعين للكلي الا ان اضافة الحق الى ضمير
الزرع [illegible] هو الاجزاء بمجرد على الكلية فان اراد من التسمية الوضع فهو [illegible]
معناه غير معلوم لنا فظهر ان كلامهما على ان اريد في كل منهما الفرد المخصوص فصار المجملين
انتهى ما ذكره ولكن بعد تعمق النظر تعلم ان هذا الايراد لا يتوجه على كلامه ومراده غير ما فهمه المعترض فنقول
ان مراده المبين ان تفهم المعنى الذي افهمناه على عهدة ذلك اللفظ والمجمل ما لم تفهم ذلك
فالمعنى الذي ينبغي ان يتكفل له اللفظ في الاية هو الامر باخراج مقدرات الواجبات
في الزرع من الشارع بعنوان الكلي وان كان المعنون في الخارج بهذا العنوان العشر مثلا ولكن
لم يقصد من اللفظ وظاهر ان لفظ حقه مفيد لهذا القدر من المعنى واما الابهام فهو
انما كان في مصداق ذلك المعنى الذي هو العنوان الكلي مثل ما تقول فلان مامور باستيفاء
الخراج السلطاني ففي هذا الكلام ليس اجمال وان لم تعلم مصداق الخراج وجزئياته فظهر مما ذكرنا
مراد المعترض وحسن تدقيقه وتحقيقه واما المركب فهو القابل لقسمين الاول ان يكون الاجمال فيه بجملته

اي الاجمال في الحق

بمعنى

بمعنى ان يكون منشأ الاجمال تمام الجملة وقد مثل له بقوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الجملة الثانية
مترددة بين الزوج وولي المرأة فان عفو الاول يلزم ان يعطي تمام المهر وان عفو الثاني يسقط حقها الذي هو النصف ونشأ
الاجمال الجملة بتمامه والثاني ان يكون منشأ الاجمال بعض اجزاء الجملة مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم
مع ارادة البعض المعين فاجمالها باعتبار مجهولية المخصص فسرى الاجمال في تمام الجملة وذكر من امثلة هذا القسم
قول عقيل لمعاوية حين امره بسب امير المؤمنين ع فقال ان معاوية امرني بسب علي الا فالعنوه فالاجمال
في مرجع الضمير انه معاوية او علي وقول من اجاب لما سئل عن الخليفة بعد النبي ص فقال من بنته في بيته
ولكن في المثال الذي ذكره للقسم الاول نظر لان الموصولات من قبيل ما وضع بالوضع العام لموضوعات خاصة
وقد ذكرنا ان هذا من اقسام المجملات فالاجمال في قوله او يعفو الذي انما نشأ من الجزء الثاني [illegible] الذي
فسرى الى تمام الجملة بسببه الاجمال فيكون من القسم الثاني انتهى واقول مراده من ذكر هذا التقسيم والمثال [illegible]
في القوانين ان القسم الاول ما كان الاجمال فيه في اطراف الاسناد مثل المسند والمسند اليه واما الثاني فهو
ما كان منشأ الاجمال خارجا عنها كان فضلة او متعلق الفضلة فالاجمال في قوله تعالى او يعفو الذي
في المسند اليه ضمير اصل الاسناد لاجل المجهولية المسند اليه بخلاف امثلة مثال الثاني فان الاجمال فيه
اما في المستثنى او في ضمير المضاف اليه هذا ما خطر ببالي القاصر واعلم انه قد تداول بينهم في هذا المقام
ذكر موارد خاصة لا يوجد لتطويل الكلام فيها كثير فائدة ولكن نذكر منها ما يرجع الى ضابطة وقاعدة لزيادة الفائدة
فمنها انه اذا ورد في كلام الشارع الاخبار ببعض الكليات عن بعض الموضوعات مثل قوله الطواف في البيت

والمثال الصحيح كما كان آحاد الالفاظ مبينا ولكن لم يعلم المساق مثل قولهم ابوال الابل خير من البانه فان لفظ البول واللبن معلومان ولكن لم يعلم ان [illegible]

صلوة والفقاع خمر وامثال ذلك مما يحتمل ارادة الشارع منه تغيير ذلك الموضوع بان يكون مراده ان الطواف

قسم من اقسام الصلوة او بيان حكمه بان يريد ان الطواف مثل الصلوة في الاحكام فالاقوال في امثال ذلك

ثلثة الاول كونه مجملا مطلقا لانه كلام قابل للحمل على المعنيين المذكورين ولا مرجح لاحدهما فيكون مجملا والثاني

كونه مبينا مطلقا لان تغيير معاني الالفاظ ليس من وظيفة الشارع فاذا كان هذا الاحتمال مرجوحا تعين الاخر

والثالث التفصيل بين الموضوعات الشرعية فيحكم بالاجمال مثل الطواف والصلوة وبين الموضوعات العرفية

فيحكم بكونه مبينا لان وظيفة الشارع تغيير الموضوعات الشرعية المخترعة له دون الالفاظ العرفية مثل الفقاع خمر

وهذا احسن ظاهرا الا انه اورد عليه بعض بوجوه ثلثة الاول عدم تسليم كون تغيير الموضوعات الشرعية وظيفة الشارع

والثاني انا علمنا بحكم الاستقراء ان ذلك لم يقع منه في مورض ... لم نجد موضعا قط ان تعرض فيه الشارع لتغيير

موضوع جزما والثالث الاجماع على عدم وقوع تغيير الالفاظ من الشارع انتهى ويظهر ان الوجه الاول والثاني

واضح لان اللفظ اذا كان شرعيا ومخترعا للشارع فلا يصح تعليمه الا من الشارع فهو اما يكون بالتعيين او كثرة الاستعمال

واما بالتعيين والتصريح بالوضع وهذا ليس محل الاجماع ولم ينعقد اصلا نعم لا سبيل الى الاوجه المتوسط

فان قلنا باعتبار الاستقراء كما هو مختارنا فاللازم القول بكونه مبينا مطلقا ونقول بعد القول بكونه مبينا

مطلقا او في الجملة وكونه ظاهرا في بيان اشتراك الموضوعين في الاحكام فهل هو ظاهر في الدلالة على الاشتراك

في جميع الاحكام او في الحكم الذي هو اظهر واقوى خواص المشبه به الذي جعل محمولا او ليس ظاهرا في شيء

وبعبارة اخرى هل هو مجمل او مبين من هذه الجهة ففيه ايضا اقوال ثلثة الاول كونه مبينا وظاهرا في العموم مطلقا

والثاني كونه مجملا مطلقا والثالث التفصيل بين ما وجد هناك حكم هو اظهر الخواص فيكون الكلام ظاهرا

في الاشتراك

في الاشتراك فيه فقط وبين ما لم يكن كذلك فيحمل على العموم حجة الاول وجهان ما انها واحد الاول الظهور

العرفي بمعنى ان العرف يفهم من مثل هذا التركيب عند عدم القرينة العموم الثاني دليل الحكمة بتقرير انه لا يصح

حمله على البعض المعين للزوم الترجيح بلا مرجح ولا الغير المعين لكونه لغوا من الكلام وهو لا يصدر من الحكيم

فلابد ان يحمل على الجميع لا يقال ان المجمل ايضا قد يقع في كلام الحكيم لانا نقول هذا مسلم ولكن الاصل في الكلام

ان يكون للافادة المعاني وهو لا يحصل الا بالمجمل فكان الاصل فيه كونه مبينا وحجة الثاني انكار الظهور العرفي

وعدم اعتبار دليل الحكمة في الالفاظ واحدث بعض آخر في زماننا قولا رابعا مع اعترافه بانه لم يسبقه

فيه سابق وعم ان لا محققا حق وهو التفصيل بين ما كان للمشبه به حكم ظاهر من بين ساير احكامه فيحمل

عليه ويكون مبينا وبين ما لم يكن كذلك فيكون مجملا لاقتضاء الظهور العرفي في الصورة الاولى حمله عليه وعدم

كونه ظاهرا في العموم عند العرف في الصورة الثانية واما دليل الحكمة فانكر كون المقام محله وقال لا اعتبار

له في دلالة الالفاظ لان مناطها فهم العرف ونحن نرى ان العرف لا يفهم منه العموم ولا ادري ما معنى دليل الحكمة

ثم بالغ وقال حتى انه يجب عرض مثل قوله احل الله البيع على العموم العرفي فان فهموا العموم منها والا فلا نقبل العموم

فيها ايضا وذكر تنبيها ان الاجمال او ... لو ذكر في الكلام آلة التشبيه مثل قوله التراب بمنزلة الماء او مثل الماء

لان حذف الالة حاك عن الاتحاد والعينية فيناسب الاشتراك في جميع الاحكام دون ما اذا ذكرت فانها تنبئ

عن المغايرة واما حجة القول الثالث فيعلم مما ذكرنا وهو الظهور في الصورة الاولى ودليل الحكمة في الثانية

وبالجملة بعد فرض الحكم بالعموم وكون المشبه به الذي هو الموضوع مشتركا مع المشبه الذي هو المحمول فان كان للموضوع

ايضا حكم ثابت من خارج فهل يحكم باشتراك المحمول ايضا مع الموضوع في ذلك على عكس القضية ام لا وجهان احدهما

ايضا في بعض موارد المجمل

المنع لان القضية انما دلت ظاهرا على اشتراك الموضوع مع المحمول في الاحكام لا على اشتراك المحمول [illegible]
الموضوع فيها والثاني نمنع لان اللازم من كون الشيء مساويا للشيء الآخر كون الشيء الثاني ايضا مساويا معه والا لا
تحقق التساوي حقيقة فاذا حكم بكون الطواف مشتركا مع الصلاة في جميع الاحكام ووجد في الطواف
حكم ليس في الصلاة لا يكونان شريكان حينئذ فلا يتحقق الاشتراك في الجميع وهذا دقيق ولعل في فهم الغرض بهذه الادق دقيق
من الخطابات اشكال ومن الموارد المختلفة التي نسب فيها التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت
عليكم امهاتكم والخمر والخنزير واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك
مثلا وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام مثل الاستحباب والكراهة والوجوب والاباحة ان وردت
في كلامهم مثل قوله يستحب التكبير الوضوء ونحو ذلك ففي مثل هذه الموارد ذهب بان الاول كونها مجملا والثاني
القول بكونها مبينا حجة الاول يتعين ان الاحكام لا يصح ان تتعلق بذوات الاعيان فلا بد من تقدير
فعل ولا يمكن تقدير الجميع لان تقدير الفعل كان للضرورة وهي ترتفع بتقدير فعل واحد وقد ثبت ان الضرورات
تقدر بقدرها ولا يصح تقدير واحد معين لعدم المرجح فلا بد ان يقدر واحد لا بعينه فيصير مجملا واورد على
هذا التقرير بعض وقال ان المقدمة الثانية وهي قوله ولا يمكن تقدير الجميع اه مستدرك لانك ان تقول
انا نقدر فعلا واحدا يعم الجميع في المعنى مثل الانتفاع والمباشرة ونحوهما ولا منافي في قوله ان الضرورات
تقدر بقدرها لانه لا تعدد فيه حتى يزيد على قدر الضرورة وكان يكفيك في الاستدلال ان تقول بعد
اثبات لزوم التقدير انه لا مرجح للواحد المعين فيكون مجملا واستدل الآخرون بانا اذا عرضنا
امثال هذا الكلام على العرف يفهمون من كل واحد ما يناسبه بقرينة المقام مثل التزوج في الامهات
والشرب في الخمر والاكل في الميتة وهكذا وهذا معلوم بحكم الاستقراء وكفى بهذا الامر مرجحا فلا وجه
لكونه

لكونه مجملا وبعد القول بكونه مبينا كما هو الحق فهل كان مثل هذا التركيب مجازا في المعنى المستفاد منه
او حقيقة شرعية او عرفية اقوال ثلثة اختار الشيخ في العدة الثاني واستدل عليه كما نقل عنه
بان هذا المعنى يتبادر منه في عرف الشرع وحمل المستفاد في عرفه على اصطلاح الشارع اولى من الحمل
باصطلاح غيره ودليل الثالث انا نجد العرف يفهمون هذا المعنى من مثل هذا التركيب بواسطة
تبادره منه وهو دليل الحقيقة وحمله على تصرف الشارع انما يجوز في موضع لا سبيل للعرف اليه مثل
الالفاظ المخترعة له ومنها ليس كذلك بل هذا الحكم جار في كل خطابات العرف مما اضيف حكم فيها
الى الاعيان مثل قولهم السقمونيا مسهل والترياق نافع والخطمي ونحو ذلك مما لا يحصى وفي
دليلهما نظر لان التبادر وفهم المعنى منه انما هو بسبب القرينة وهي المناسبة المقامية وواضح ان
مثل هذا التبادر لا يكون دليل الحقيقة كيف لا والقول بثبوت النقل في مثله بواسطة الغلبة لا يعقل
لان لكل واحد واحد من امثال تلك التراكيب لا يكاد ان يستعمله الشارع ازيد من ثلثة واكثر غير
الشارع ايضا فالغلبة انما تتصور في تركيب مخصوص استعمل كثيرا وان شئت فارجع الى
اصالة عدم النقل مختلف حكاه في ذلك هذا كله اذا دار الامر بين تقدير فعلين متباينين بعضها في الظهور
والخفاء كما ترى في قوله حرمت عليكم امهاتكم فان الامر دائر بين تقدير الاستمتاع الذي هو ظاهر او واحد
من الافعال الممكنة الخفية مثل العقوق والعصيان والضرب وغير ذلك واما اذا كان
هناك افعال متفاوتة في الظهور ودار الامر بين تقدير بعض منها او كلها ففيه قولان الاول كما هو مختار
العلامة والسيد العميد وصاحب الاشارات انه يلزم تقدير الجميع فيكون مبينا القول اما في الاجمال وكونه
مرددا في بين الاحتمالات ودليل الاول وجوه الاول كون تقدير الجميع اقرب الى الحقيقة التي هي الذات

ومال اليه الفاضل القمي

لان هذه الافعال من اوصافه فقيام مجموع الاوصاف مقام الذات اقرب اليه من قيام البعض فلان القدرت
الحقيقة فاقرب المجازات متعين واورد عليه بان الذي كان معتبرا في ترجيح المجازات هو القرب العرفي بمعنى
ان يكون بعض المجازات قريبا في اشاعة الاستعمال من الحقيقة وشيوعها ويكون تاليا لمرتبتها في
كثرة الاستعمال لا القرب الاعتباري لانه امر عقلي لا دخل له في دلالة الالفاظ والثاني انا لو حملناه على العموم
وما بينا [?] وان حملناه على البعض وكان مجملا لاهملناه واعمال الدليل اولى من اهماله
وجوابه ان هذا الكلام من جملة الاستحسانات الضعيفة التي لا اعتبار لها عندنا والا للازم ان لا نقول بوجود
كلام مجمل في كلام الشارع وهو اكثر من ان نحصى الثالث ما يستفاد من الخبر المشهور عن الشارع في ذم اليهود
حيث قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فانه [?] السنة في ذمهم الى الاية اعني قوله تعالى
ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها وليس الا لدلالة الاية على تحريم البيع ولو لم يكن هناك قرينة معينة له
فيثبت دلالته على جميع الافعال المتعارفة الظاهرة في الشحم مثل الاكل والاستصباح ونحوهما لعدم الترجيح ويكون
دليلا على العموم في جميع المواد لانه ليس مستندا الى خصوص قرينة بل من جهة ظهور اللفظ فيه عرفا واورد
عليه بعض بان بيان الحكم لليهود لم يكن بهذه الاية بل على وفق لغتهم وجوابه ان الاية حكاية له والحكاية
كاف لنا لانه لا يجوز اختلاف الحاكي للمحكي واقول ان ذكر الاية مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقول
ان النبي صلعم فرع قبح بيع الشحم على اخباره بتحريم الشحم بهذه العبارة اعني قوله حرمت عليهم الشحوم فلولا دلالته
على تحريم البيع لكان الكلام سخيفا بل غلطا وهو منزه عن ارتكاب ذلك واورد الاخرين ايضا بان الرواية مرسلة
والمسئلة اصولية اما المقدمة الاولى فمسلم واما الثانية فلا يضرنا لانه لا يتفاوت الحال بين المسئلة الاصولية
والفقهية في حجية الخبر فان كان الخبر الواحد حجة لزم القبول في الجميع والا فلا الخامس دليل الحكمة تقرير

ان تقادير

٢ والجواب انا نقول

ان تقادير المتعلق لو كان هو البعض فلا يخلو اما ان يكون معينا عند المتكلم والمخاطب او مجهولا عندهما او
كان معينا عند المخاطب ومجهولا عند المتكلم او كان بالعكس فان كان الاول فهو خلاف الفرض والثاني غير معقول
لكونه لغوا وكذا الثالث واما الرابع فيستلزم الاغراء بالجهل واورد على هذا الاستدلال بوجوه اربعة الاول
بالنقض بساير المجملات فلو صح هذا لزم ان لا يكون في كلام الحكيم تركيب مجمل وبطلانه بين والثاني ان الفائدة
غير منحصرة في البيان وافهام المعنى بل يمكن ان يحصل الاستعداد والتهيؤ في المخاطب بسبب هذا الخطاب ثم
ياتي بالبيان في وقت الحاجة ليكون اوقع في النفس والثالث ان الحمل على العموم بعد احراز كون ورود
الخطاب للبيان فيحتمل ان يكون المقام مقام الاجمال نحو ما ذكرنا في الوجه الثاني والرابع ان الكلام في
خطابات الشارع وحال المخاطبين بها غير معلوم لنا فيحتمل وجود قرينة على التعيين قد خفي علينا اما الوجهان الاولان
فنسلمهما واما الاخيران فبعد التامل يعلم انه لا ربط لهما بما نحن فيه لان كلامنا بعد فرض ورود الخطاب للافهام
ولان ذلك البحث ليس في خصوص خطابات الشارع بل المقصود معرفة حال مطلق خطابات العرف لنحمل خطابات
الشارع ايضا عليها [?] اصالة عدم القرينة او غيرها فهذا المقال انما هو غلط المبحث وزاد بعض وجها سادسا في
الاستدلال على العموم وهو القاعدة المشهورة عند علماء البيان من ان حذف المتعلق دليل العموم وذكروا
في رد هذا الوجه تفصيلا يطول ذكره ولكن نقول في رده ان مرادهم من ذكر هذا الكلام اعني قولهم ان حذف المتعلق
دليل العموم بيان النكتة التي توجب الحذف في موارد خاصة وبيان لمقتضى الحال والمقام لا انه قاعدة
كلية حتى تكون مستندا للاصولي ويدل على هذا ذكرهم عقيب هذا كالتفتازاني في المطول في متعلقات الفعل
ان حذفه قد يكون لمجرد الاختصار من غير ارادة العموم هذا تمام الكلام في المقام واما الذي يقوى في النظر

قوله ٢ دوران الامر بين
تقرير البعض الاكمل
٢ لا يوجد في
وقوله

في التنبيه على امرين اعترف القائل بالاجمال في احدهما على البيان

قيل ان عدم وجود — نقول في رفعه ان المقتضي موجود

هو اعتبار القول الاول واما تنصيص البيان فيهما لوجه الذي ذكرناه او لاجل كونه اقرب المجازات ولا اقول
ان الاقرب الاعتباري لا يثمر في ترجيح الدلالات فنقول في جوابه ان الاقرب العرفي ايضا موجود فيه ولا عموم في
ان بينهما عموم من وجه والدليل على ذلك انك ترى العرف يعدون ما كان جامعا للاوصاف اقرب الى غيره
اليه ويؤيده انهم يقولون ان الخاص من كل اثر ووصف عدم ودليل الحكمة ايضا مبين واما الوجهان الباقيان الاول
في رده فجوابهما ان كون الكلام مجملا وان لم يكن ممتنعا ولكنه خلاف الاصل فما دام الحمل على البيان ممكنا
لا يجوز الحمل على الاجمال لان الاصل في الكلام ان يكون لافادة المعاني وان جعل الشيخ الجليل المتأخر بعض
المخاطبات من المجملات انما هو لاستناده على القرائن لا ان الاصل في كلامه كونه مجملا ثم انه ينبغي التنبيه على امرين الاول
ان بعض القائلين بالاجمال في المقام اعترف بالبيان فيما اذا علم كان للشيء اوصاف متساوية في الظهور واوصاف
اظهر منها واوصاف اخر نادرة خفية من الاوصاف المذكورة فقام دليل على ارادة واحدة من الاوصاف
المتساوية المتوسطة فيحكم بدخول المتساويات لذلك الوصف وبدخول الاوصاف التي فوقها في الظهور وعدم
دخول الاوصاف التي تحتها وتوضيح المقال بالمثال ان قوله حرمت عليكم الشحوم مثلا له الشحم وصفان متساويان
في الظهور وهو البيع والهبة ووصفان اعلى منها في الظهور مثل الاكل والاستصباح ووصفان انزل منها
مثل اللمس والنظر اليه فاذا ورد خبر او دليل آخر بارادة البيع وكونه داخلا في متعلقات التحريم فنحكم بدخول
مساويه اعني الهبة وبدخول المرتبة العليا اعني الاكل والاستصباح وبعدم دخول الانزل اي اللمس والنظر و
قال واذا وجد ذلك في مادة خاصة في مورد واحد نحكم في سائر الموارد وسائر المواد عليه وان لم يكن فيه
تلك القرينة كان يرد قوله حرمت عليكم الشحوم في مقام على حده او يقول حرمت عليكم الميتة او نحو ذلك
بل عدى الحكم لكل ما كان مشتملا على هذا النهج مثل قوله احلت لكم الطيبات وامثال ذلك واستشهد على قوله

الواردة في مقام التشريع

بانا اذا

بانا اذا علمنا من العرف ارادة واحد كان ذلك معيارا عرفيا لنا في ارادة كل ما يساويه اذ ليس كون
ذلك الواحد مرادا من جهة خصوصية فيه بل من جهة الظهور العرفي واما دخول الاظهر منه فبطريق اولى واذا
ثبت الظهور العرفي فيعم جميع الموارد الا ترى انك اذا رايت ~~في اول الاشتغال في الشروع بكتاب~~ من فيه
قولهم بذلك الله تعالى سرجه انه لا على لا يحتاج الى التصريح بذلك في قولهم وفقك الله وسلمك الله وهكذا
انتهى ونقول انه وان كان هذا الكلام مؤيدا للمختار اعني البيان مطلقا ولكن الحق والانصاف ان الامر
ليس موسعا لمن يقول بالاجمال بهذه المثابة والمرتبة لان ارادة الواحد بمعونة القرينة والتصريح لا يدل
على ارادة مساويه ولا على الظهور العرفي فالحكم بدخول الاظهر والاعلى لو لم يدل الاولوية ولبيان المعنى الى
المساوي او على غيره من الموارد او على مثله من المواد فلا دليل عليه الثاني انه اذا دار اللفظ بين معنيين احدهما
مشتمل ومتضمن للآخر وهذا يكون في مواضع احدها في اللفظ المشترك والثاني في بين المجازين عند تعذر الحقيقة
لوجود القرينة الصارفة والاول على ثلثة اقسام الاول ان يكون اللفظ تارة موضوعا للازم والملزوم معا وتارة للملزوم
فقط مثل لفظ اذا فانه مشترك بين الوقتية والشرطية فاذا قيل اذا جاءك زيد فاكرمه فيحتمل الاول فيختص دلالته
على المنطوق فقط ويحتمل الثاني اي الشرطية فيدل على المنطوق والمفهوم يعني وان لم يجئك فلا تكرمه والثاني ان يكون
موضوعا للكل ولاجزائه فقط مثل لفظ اليد فانه مشترك بين الكل اعني من راس المنكب الى الانامل وبين اجزائه يعني
من المرفق الى الانامل او من الزند اليها ففي قوله اغسل يدك تردد بين الكل والجزء والثالث ان يكون موضوعا
للكلي وجزئياته مثل لفظ افعل فانه موضوع لمطلق الطلب والوجوب فان الوجوب يتضمن لمطلق الطلب واما
الموضع الثاني فيعلم بالمقايسة بالموضع الاول مثلا اذا كان لفظ افعل موضوعا للوجوب فقط وكان هناك صارفة
فتردد بين مطلق الطلب والاستحباب وهكذا فنقول في المقام مذهبان مختار العلامة وغيره كونه مبينا ولزوم الحمل

الثاني في انه اذا كان يحتمل اللفظ المذكور على المعنى الاعم او يحمل على الاخص او يلزم التوقف والاجمال

في ان من الموارد المختلف فيها آية السرقة

على المعنى الاعم والثاني في الموقوف والاجمال حجة الاول ما ذكر في المسئلة الاولى من ان الحمل على الاعم وجعله بينا اعمال الدليل وحمله على الاجمال اهمال الدليل واعمال الدليل اولى من اهماله وقد اشرنا سابقا الى ضعفه وكونه بينا على مجرد الاستحسان ومع ان ذالك لا يعين المعنى الاعم بل يمكن كونه بينا بالحمل على الاخص ايضا وحجة الثاني كما هو المختار من ربط اللفظ بين المعنيين وعدم المرجح المقتضي للبيان واقول يمكن اثبات البيان بتقرير ان نقول ان اختيار فهم وتردد اهل اللسان بين تحصص بين الحمل على الاعم والاجمال فالحمل على الاخص خارج عن اطراف الترديد بالضرورة والاتفاق فاذا كان كذالك فاصالة البيان والغلبة العرفية تقتضي حمله على المعنى الاعم فالقول بالبيان اقوى بل يمكن اجراء دليل الحكمة ايضا في المقام مع تامل فيه ومن الموارد المذكورة المختلف فيها آية السرقة اعني قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها محتجا بان لفظ اليد مشترك بين المجموع اعني من المنكب الى الانامل وبين الراحة اعني من المرفق الى الاصابع ومن الزند وعن الاشاجع وذالك بدليل الاستعمال لانه دليل الحقيقة بناء على مذهبه كما يقال غوصت يدي في الماء اذا غوصت الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق وكتبت بيدي مع حصول الكتابة بالانامل فاذا استعمل خاليا عن القرينة تردد بين معانيه ولا مرجح واجاب عنه الاكثر بان الاستعمال اعم من الحقيقة وانما هو حقيقة في المجموع بدليل تبادره منه عند الاطلاق وذكر صاحب الفصول جوابا آخر وهو ان لفظ اليد حقيقة في المجموع وحده واما استعماله في هذه الموارد فليس الا في المجموع وكذا المتعلق ايضا مستعمل في معناه ولكن التسامح انما وقع في الاسناد فاذا قيل غوصت يدي والحال انه غوص الى الزند فاليد انما استعمل في معناه الحقيقي اعني المجموع ولكن وقع التسامح عرفا في اسناد الفعل الملابس للجزء الى المجموع وهذا التسامح يختلف بحسب المقامات والموارد ففي نحو قولك اشتريت صاعا من السمن لا يتسامح العرف في ازيد من عشرة مثاقيل زيادة ونقصانا مثلا واما في مثل اضرب زيدا واقطع يد زيد يقع التسامح الى وصول الضرب والقطع الى جزء ما منه فيحصل الامتثال بايجاد الضرب الى جزء منه وقطع الجزء من يده فيكون هذا التركيب بملاحظة التسامح العرفي

بيننا في طلب المسير وعمم النحت للفاضل القمي وقال ان هذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذالك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على الكل شيء او التحقيق ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع والاطلاق على الابعاض مجاز نعم هنا معنى دقيق يظهر في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة غير ليس داخلا في اليوم ولا في الليل ولكن من لوازم القول الثاني ~~ولا يخفى ان ذكره~~ قولا لا يحتمل والتحقيق يكون عنده القول الاول ولكن اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجير يوم بروايته وكذا لو وقع مورد نذر وبيان ذالك ان هذا من خواص الاضافة لا ان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب قد وقع على بعض اعضائه انتهى ملخصا واقول مراده من الاضافة المعنى الاعم اي مطلق النسبة ولهذا كان قوله فلان ضرب زيدا من مورد القاعدة والحاصل ان نسبة الفعل المتعلق الى مثل هذه الاسامي وهيئة تركيبها صارت منقولة في العرف الى المعنى الاعم يستعملونها فيه من الابعاض وقد اشرنا الى ان المقامات في ذالك تختلف في العرف فانه لو نقول مثلا ضربت زيدا فكما ان ضربت زيدا حقيقة في وقوع الضرب على بعض اجزاء زيد فكذالك يكون مفاد الآية طلب المسح ببعض اليد وتحصيل الامتثال لولا القرينة بقطع جزء من اليد هذا ولكن اورد على ما ذكره الفاضل المذكور بانا نجد الكلام في اول استعمال ضربت زيدا مثلا او غوصت يدي ونقطع بافادته هذا المعنى وكونه حقيقة في قصد الاول واللازم على ما ذكره ان يكون مجازا في اول الاستعمال ثم نقل الى هذا المعنى عرفا فهذا التعسف ظاهر

صاحب الفصول اقرب للصواب وذكر بعضهم جوابا ثالثا وهو ان هذه الاقوال ناشئة عن عدم التأمل والتدقيق في
مفاهيم العرف فالتحقيق ان الافعال والموضوعات في امثال هذه الموارد انما استعملت في معناه الحقيقي
ولم يكن هناك وضع وحقيقة ثانوية عرفية لا للالفاظ والالهية ولم يقع فيها تسامح في الاسناد وبيان ذلك
ان لكل فعل مفهوما عرضيا بالنسبة الى الفاعل والمفعول وهو قيام تلبس الفعل مع الفاعل ووقوع تلبسه
على المفعول فاذا قيل فلان ضرب زيدا الغير وقع تلبس الضرب على زيد ولكن كان لهذا المفهوم
مصاديق خارجية مختلفة بحسب الموارد والمواقع الخاصة في نظر اهل العرف كما ترى ان مصداق
تلبس الملاقات المفهوم لقولك لاقيت الكرسي الشقاق محددتها في قولك لاقيت العكس وقع على [illegible]
وكذا مفهوم قولك غسلت جلدي تلبس الغسل للجلد ومصداقه وقوع الغسل على تمامه ومفهوم جرح زيدا
وضرب زيدا تلبس الجرح والضرب على زيد ومصداقه وقوعهما على جزء ما منه فالمفهوم في الكل واحد وهو
تلبس المبدء والفعل للموضوع والاختلاف انما هو في تعيين مصداق ذلك التلبس في الخارج وذلك
لا يوجب كون اللفظ مجملا كما اذا علمنا ان مفهوم الاستطاعة هو القدرة ولكن نعرف ان مصاديقها بالنسبة
الى الاشخاص مختلفة في الخارج فلا يكون اللفظ مجملا فيلزم تطبيق جميع الموارد على هذه القاعدة
المذكورة واقول منشأها في الآية لزوم قطع المجموع لان مصداق تلبس القطع لليد هو ذلك
وقال ايضا اذا حصل الشك في المصداق في موضع فمقتضى اصالة الاشتغال المستلزم لتيقن البرائة
الحمل على المجموع كما في اعتد نونك مثلا ولهذا اذا لم يعلم المصداق في عرف الشرع زمان الخطاب الا انه
على عرف زماننا كعرف زمان الشارع والا فهو تبع ولما ذكرنا من الاصل ترى انهم في مسئلة تراوح الدابة عشرا في البر
يحكمون بلزوم الشروع من اول اليوم بل يحكمون بادخال جزء مما قبله من باب المقدمة وذلك من جهة
الشك

ومعياره نظر العرف

الشك في مصداق تراوح اليوم ولذلك حكمهم في قطع ثمانية فراسخ الاذرع اعتنائهم مع القصد اليها بعدم
جواز القصر عليه وفي من نوى اقامة عشرة ايام الا ساعتين مثلا بعدم جواز الاتمام وبعدم وجوب الزكوة فيما نقص
عن النصاب قدر قليل وذلك كله بسبب الشك في مصاديق الالفاظ الشرعية مع كون المقام من باب الشك في
المكلف به اذا كان من قبيل الاقل والاكثر الارتباطي فمقتضى اصالة الاشتغال العمل بالاحتياط كالشك في الاجزاء والشرائط
على القول بوضع الفاظ العبادات على الصحيح انتهى ونقول اولا ان ما ذكرته من كون الآية على هذا
ظاهرا في قطع المجموع انما هو بيان لما هو عليه واقعا في نظر العرف واما الذي يلزم مما ذكره هذا البعض جوابا للسيد فهو
ان يكون مصداقه هو وقوع القطع على البعض ليكون حقيقة بلا مجيئ القرينة على ارادة البعض حتى يكون ايضا
مغايرا للجواب الذي ذكرناه اولا من كونه مجازا في المجموع وكذا يكون مغايرا للجواب الآخر الذي استظهره هذا البعض
من كلام الفاضل القمي اخيرا اعني قوله نعم الخ من كون الهيئة حقيقة عرفية في الاستعمال في البعض وان
لم يظهر فساد ذلك من كلامه بعد تعمق النظر ولذلك ترى ان الآية ليست ظاهرة في البعض في نظر العرف وثانيا
ان الامثلة التي ذكرها انما هي على طبق محل نظر لان كلها مما القطع بثبوت التسامح عرفا فيها ولما كانت الاحكام
الشرعية مما لا يجوز التسامح فيه كان الحكم كما ذكر لان العرف معتبر في فهم الالفاظ لا في التسامح في الاحكام
كما ان العرف ايضا لا يقع التسامح منهم في المقادير اذا كان المقدر شيئا نفيسا مثل الذهب والجواهر فاحكام
الشرع الانور ايضا اعظم قدرا منها عند اهله وثالثا نرد عليه ان الموارد قد يكون موافقا للبرائة ولا يكون
الزاما وقد يكون اخبارا وقد يكون لافادة الاباحة وقد يكون الشك في التكليف فكيف يصح الكلام
بالعمل باصالة الاشتغال فالحق في الجواب ما ذكره صاحب الفصول لكن قد ذكرنا ان التسامح لا يمكن اجراؤه

في مثل الصلوة الاظهور من الموضوعات المتعلقة بها النفي

في الاحكام الشرعية فلا يكون الا نية الاحقيقة في المجموع وظاهر فيها واستعماله في البعض المعين مجاز
وهذا انما هو لازم كلامه في كل مورد علم ان مصداقه الاستيعاب في نظر اهل العرف لكن استعمل في البعض
المعين واريد منه ذالك البعض بالقرينة مثل قولك اكلت الرغيف والحال انك اكلت نصفه فالازم
على قوله ان يكون المتعلق اعني الرغيف مجازا في البعض لا ان يكون التجوز في الفعل ولا في التعلق لانه
ليس تقييد المعنى الفعلي في الوضع ولا ميزان لوضع مفهومه على قوله لانه جعل مفهومه الوضعي
هو مطلق التعلق وذالك يصدق على تعلق ما الينا وكذا انه لم يقع تصرف في التعلق والاسناد حتى يكون مجازا
لان وقوع تعلق الاكل وتلبسه بالرغيف صادق وان كان الماكول بعضه فلم يبق الا ان نقول باستعمال
الرغيف في البعض فظهر ان ما ذكره هذا المجيب في ذيل كلامه في تحقيق ما يلزم على كلامه السابق في خصوص
هذا الفرض وترديده بقوله فهل التجوز في الفعل او في التعلق ليس في محله كما يظهر باذني تامل ومن المواضع
المختلف فيها الموضوعات المتعلقة بها النفي من افعال المكلفين مثل لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل بالتاء المشددة مضارع بيت بمعنى جزم وقطع يعني لم ينو جازما بصيام الغد
في الليل هذا على النسخة الصحيحة واما على النسخ المتداولة فهو بياء فاصل بين الباء والتاء المخففة من بات يبيت
من باب التفعيل يعني ما انام الصيام معه في الليل بان يحضره في قلبه ولا نكاح الا بولي فذهبوا الى اقوال اربعة
الاول الاجمال والثاني البيان والثالث التفصيل بين ما كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او
لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وبين ما كان لغويا له اكثر من معنى فحكم بالاجمال والرابع التوقف حجة الاول
ان ارادة نفي الذات غير ممكن لانا نرى صدقها عند فقدان ذالك الشروط الظاهر في ترك الفاتحة

مشددة

في الصلوة بقاء انه متيمما وكذا من صام من دون تقديم النية يصدق انه صائم فلا بد ان يحمل على نفي الصفات ومن
كثرة فيرد دونها تحصيل الاجمال واحتج الثاني ان الفعل المنفي ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية
في الصحيحة منها فيصح حينئذ الحمل على حقيقته اعني نفي الذات لعدم صدق اسم الصلوة مثلا على غير الصحيحة المفقود الشرط او الجزء
حقيقة على هذا القول وان لم يكن من قبيل العبادات او قلنا بكونها حقيقة في الاعم فنقول ان معنى نفي الفائدة والاثر
اللذي يرادف نفي الصحة في العبادات اقرب من سائر المعاني المجازية اما لثبوت كون ذالك معنا لهذه
التراكيب في العرف كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد واما لكونه قريبا اقرب الى الحقيقة من غيرها فان
نفي الصحة اقرب الى نفي الذات واكثر شيوعا وارادة من نفي الكمال واما حجة المفصل فيعلم مما ذكر وهو ان الفعل
اذا كان من قبيل الشرعيات العبادات فيصح نفي الذات مع تخلف شرط واحد او جزء واحد وكذا اذا كان لغويا ذا حكم
واحد مثل لا علم الا ما نفع فظهر ان المراد هو نفي هذا الحكم وهو الفائدة منها واذا كان لغويا له معان كثيرة
فواضح انه يرد دونها تحصيل الاجمال ولا نظن ان هذا المفصل ممن يقول بكون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة
واستدل الرابع بتعارض ادلة الطرفين ولا مرجح في البين والقول المختار انه ان كان المنفي العبادات
وقلنا على قول الصحيح فلا ريب انه يتعين في نفي الذات وان قلنا على الاعم وكذا ان في غير العبادات فان كان
هناك حكم اظهر من بين المعاني فذالك والا فيحمل على العموم يعني على نفي الجميع ان اعتبرنا دليل الحكمة
واصالة البيان كما هو الحق والا فيلزم الحكم بالاجمال ثم انه ذكر بعض المعاصرين في المحكوم من انتفاء نفي الصحة
على القول بكون الفاظ العبادات حقيقة في الصحيح مطلقا ان الاول انا اذا فرضنا مجازا فهو البعض تلك الالفاظ
غير المعنى الحقيقي الذي هو الصحيح مثل الكمال ونحو الصحة ونحوها فاذا امكن ان يتعلق النفي بها ويراد نفي الصحة
اعني ذالك المعنى المجازي والجواب ان الجهة والحيثية معتبرة في كل كلام فنظرهم في المقام الى ملاحظة حال

كما هو الاظهر

اللفظ من حيث الوضع ومعناه الحقيقي المطلب الثاني ان بعض الاحكام تدريجي الثبوت بمعنى ان الشارع
قد اورد الاحكام اولاً وفي ابتداء الامر بر... الاحكام وبين عمدة الشرائط ثم بين بعد ذلك
باقي الشرائط والاجزاء تدريجاً فاذا امرهم بالصلوة من دون فاتحة مثلاً ومضى على ذلك مدة ثم قال لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فلا يصح نفي الذات قطعاً للعلم بصدقه على فعلهم فههنا قد اجابوا بوجهين الاول كون الصلوة مستعملة
في الحقيقة الزعمية وهو ان يلبس معنى اللفظ على المتكلم او المخاطب فيستعمله في غير معناه بزعم كونه حقيقة فيه
او باعتبار ان المخاطب يزعم ذلك حقيقة له مثل من يظن ان الفرس مثلاً حقيقة في البغل فيقول
ركبت فرساً وقد ركب البغل فلا ريب انه استعمل ذلك اللفظ في حقيقة ولكن لا على الحقيقة الواقعية
بل على الحقيقة الزعمية وكذلك اذا خاطبته وقلت ركبت الفرس يعني الذي هو فرس في زعمك فقصدت
حقيقة الزعمية ففي المقام ايضاً يكون المراد ان الذي هو صلوة في زعمكم مشروطة بهذا الشرط وبعبارة
اخرى ليس الصلوة التي تزعمونها صلوة بصلوة من دون الفاتحة والجواب الثاني ان كون تلك الالفاظ
حقيقة في الصحيحة لا ينافي استعمالها في الاعم مجازاً فههنا ايضاً مجاز مع القرينة استعمل في الاعم مجازاً بقرينة
وجود هذا القبيل في لا يدع الصلوة ايام اقرائك حيث ان تحقق الصلوة الصحيحة غير ممكن ههنا اذ ...
فيقول بانه يصح تعلق النفي على الصفة اعني الصحة[2] اما على الاول فيكون معناه انه لا صحة للصلوة التي تزعمونها
صلوة من دون الفاتحة واما على الثاني فواضح انتهى ولكن يرد ان مرادهم من الحمل على الحقيقة الزعمية
انتفاء الذات الحقيقية ولو على زعم المخاطب واما على كونه مجازاً فلما ذكرنا سابقاً ان كلامهم في المقام من حيث
ما يقتضيه الاصل والحقيقة لا ما قام القرينة على كونه مجازاً بل ليس البحث الا فيما يكون الكلام خالياً عن العوارض
والقرائن الخارجية كما يظهر ذلك بالتامل ثم تتميم البحث السابق ببيان انه هل يجوز وقوع الخطاب بالمجمل ام لا
ومعنى الخطاب مجرد القاء الكلام نحو المخاطب من دون اعتبار قصد الالزام والتكليف فالحق جوازه

على كلا الجوابين

بل لظاهر وقوعه في كلامهم والمناقشة فيه بعدم الفائدة لا يليق بالاعتناء اليه لما قد ذكروا من الفائدة له من التهيئة للامتثال
وتوطين النفس والاستعداد فلا مهم في تطويل الكلام في ذلك وانما الكلام في جواز التكليف بالمجمل بمعنى
ان يقصد المتكلم الزام المخاطب على واحد معين عنده من الامرين او الامور المحتملة مع عدم البيان لا
متصلاً ولا منفصلاً ففيه مذاهب ثلثة ثالثها التفصيل بين ما كان من كلام الائمة ع فيجوز لوجود التقية
في زمانهم وبين كلام الله وكلام النبي فلا يجوز اما الاول[2] فذهب اليه الفاضل القمي واشار الى وجهه في بحث
اصل البراءة بانه يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز من الحكيم للزوم التكليف بالمحال
وحجة القائلين بالجواز ان مرادنا الجواز في الجملة يعني في المواضع التي يكون الاحتمالين قابلاً للاتيان بهما
معاً بان لا يكون الامر دائراً بين المحذورين ولا يستلزم الاتيان بالجمع العسر والحرج كتحديد بلوغ الماء
بالعمل بالاحتياط واتيان الجميع ولا محذور واما قولكم يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فله جوابين
الاول ان متعلق الحاجة غير معلوم في هذه العبارة انه البيان او العمل فنحمل على الاول ونقول انه
اذا عمل بالاحتياط فلا يحتاج الى البيان فلا يتحقق وقت الحاجة الى البيان والثاني انه وان سلمنا كون
متعلقه العمل ولكن نقول ان هذه الموارد خارجة عن هذه القاعدة بدليل الدليل العقلي الذي كان
هو مستندهم لانا نرى عدم كونه تكليفاً بالمحال بعد امكان الاحتياط وان قلت ان الدليل العقلي لا
يكون قابلاً للتخصيص قلت هذا من قبيل التخصص لعدم شمول دليل الايراد من لزوم التكليف بالمحال لهذه الموارد
لوضوح ارتفاع التكليف بالمحال لما نرى حصول الطاقة بالعمل بالاحتياط واما حجة المفصل ففي المقام الاول
اعني عدم الجواز من الله والنبي بعين دليل المانعين وفي المقام الثاني وهو ان التقية قد يكون فيها مصلحة مقتضية لذلك
وتوجب ارتكاب الامام بالتكليف بالمجمل واجابه الاخرون بان المصالح والدواعي غير منحصرة في التقية حتى يلزم منه امتناع

الى الفاضل

امتناع التقية على الله والنبي صلى امتناع التكليف بالمجمل عليهما بل يمكن ان يكون فيهما ايضا مصالح داعية الى ذلك
اخرى ولكن نقول ان هذا الجواب يستلزم لتقرير دليل المفصل في احد جزئيه مع انه غير صحيح من اصله لان دليل المنع
اعني لزوم التكليف بالاطلاق دليل عقلي ولا يصح الحكم بالجواز الا في موضع يرتفع ذلك فيه ومعلوم ان
التقية غير مزيلة له لان دفع المفسدة والتقصي منها يحصل بالقاء الكلام المجمل بحيث لا يكون ظاهرا منه مخالفا
لهم واما قصد الالزام بواحد معين منها فلا حاجة اليه الا ان يدعى فرض كون التقية علة لترك اكراه
الامام لقصد ذلك ايضا فنقول حينئذ ان من الضروريات امتناع ان الاكراه على الامور الباطنية
التي لا يعلم الا من قبل المكره محال ومع ذلك كله الذي نختاره التحقيق مطلقا ولكن شرطا ان يكون
هذا المقدار اعني كون الواحد المعين عند المتكلم مقصودا له معلوما للمخاطب اما بافهام المتكلم او بدليل
آخر من العقل او غيره حتى يحصل البراءة بالعمل بالاحتياط فذلك نوع من الاجمال البيان ورافع للدليل
المذكور من لزوم التكليف بالاطلاق المطلب الثاني في المبين وهو على ما عرفوه نقيض المجمل
فهو ما يكون دلالته على المراد واضحة والمبين يطلق على معنيين الاول ما يكون مبينا بنفسه بمعنى ان يفهم
الواضح مبينا ابتداء فاطلاق المبين له على هذا من باب المسامحة ومن باب ضيق فم الركية فان الركية
بمعنى البئر وهذا الكلام يقال لحافر البئر المحدث لها فلا يمكن ارادة الحقيقة في الامر بالتضييق لاستلزامه
سبقه الوسعة للبئر قبل ذلك والثاني ما سبقه اجمال ثم صار مبينا بالبيان واما لفظ البيان فهو
ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين بمعنى الفرقة بين الشيئين ويراد منه في الاستعمال معان ثلثة
الاول معناه المصدري الذي هو فعل المبين اعني التبيين كالكلام بمعنى التكلم الثاني ما على الكلام الذي
يحصل به التبيين والثالث متعلق التبيين وهو مدلول الكلام وادعى بعضهم ان معنى البيان لغة وعرفا
هو الكشف والعلم فيطلقون المبين على ما كان معلوما ومقطوعا بحيث يبلغ حد البداهة واما الفاني

المذكورة

والمذكورة فهو من مصطلحات الاصوليين وفرع على هذا الايراد على الاستدلال لكون الشهرة معتمدا في
جبر الخبر الضعيف باية النبأ بتقريب ان الاية قد دلت على وجوب التبين عند خبر الفاسق فاذا علمنا
ان الشهرة وغيرها من الامارات معاضدة للخبر فقد حصل التبين الواجب فيرتفع المانع من قبوله
فقال اذا عرفت ان معنى التبين حصول العلم والقطع فمعلوم انه لا يحصل بالشهرة ونحوه لعدم حصول العلم
معها والجواب ان العلم والقطع ليس معنى المبين بل معناه الوضوح والظهور العرفي كما قال تعالى
هذا بيان للناس وفيه تبيان كل شيء مع ان دلالات القرآن ليست بمقطوعة ولا بديهية بل
معناه ان القرآن واضح الدلالة ومظهر للحق والرشاد لمن القى السمع وهو شهيد فالخبر اذا اعتضد
بالشهرة وغيرها من القرائن يكون الاعتماد عليه واضحا صحيحا ظاهرا في طريقة الاصحاب في الاستدلال المذكور في
محل من القبول ثم ان لفظ البيان قد يطلق على ما به البيان والبيان يحصل بالقول اجماعا وبالفعل
على الاقوى وخالف في الثاني بعض العامة محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخر البيان ويرده
اولا ان القول قد يكون اطول من الفعل في البيان مثل بيان الصلوة لمن لا يعلم راسا وثانيا انه لا محذور في
هذا التاخير لانه ان كان مراده التاخير عن وقت الحاجة فهو خارج عن الفرض بل التكليف لا يصح حينئذ الا ان لم يسع
الوقت للبيان القولي ايضا وان كان عن وقت الخطاب فهو ليس بقبيح فليس الفعل في ذلك الا كالقول
فقد يصح البيان به وقد لا يصح فلا يصح الانكار مطلقا فهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه لكن الكلام في طريق معرفة
كون الفعل الصادر منهم بيانا والعلم بان هذا الفعل بيان ام لا فهو منحصر على وجوه الاول تصريحهم بكونه مبينا للخطاب
مجمل مثل ما روى عن ابي جعفر ع في الوضوء حيث شرع بالوضوء فاكملها ثم قال ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به

٢ المبين على صيغة الفاعل

٣ مراده التاخير

فيه ام

الثاني قرائن الاحوال ودلالة المقام الثالث الدليل العقلي كما اذا كان الامر مجملا مضيقا ففعل في ذلك
الوقت فعلا يصلح للبيان فيدل العقل بكونه بيانا له لانه لو لم يكن كذلك للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لعدم
وجود بيان غير ذلك الفعل وقد يكون المعرفة بغير هذه الوجوه كالمواضعة مثل الكتابة وعقد الاصابع وغيرهما ثم
الظن الحاصل بتلك الوجوه هل يجوز الاعتماد عليه ام لا فقال بعض باعتباره مطلقا كصاحب الارشادات ورده
بعض آخر بان من القول باعتبار هذه الظنون يصح على قول من يقول بالظن المطلق والحال انه [illegible]
من يعتبر الظنون الخاصة فلا يصح دعوى ذلك لمن اعتبر الظن الخاص الا فيما يعرف من العقل او بناء العقلاء
كما في الكتابة والعقود الحمل على البيان والا فلا [illegible] وذكر بعضهم انه اذا [illegible] الفعل والقول
الصالحان للبيان فاما ان يكونا موافقين او لا فعلى الاول فلا اشكال في صحة كون كل واحد منهما بيانا الا ان
المقدم في الزمان بيان والثاني تأكيد وان لم يعلم التاريخ فاحدهما بيان والثاني تأكيد له واما على الثاني فان
علم التاريخ كان يقول طوفوا طوافا واحدا ثم فعل طوافين فيحمل الاول على البيان لان المفروض
انه صالح للبيان وسبق الاجمال مقتض له فلا مانع من تحققه فيكون الثاني اما محمولا على الندب او على كونه
من خواصه حيث يصح احتمال ذلك وان جهل التاريخ فالقول اولى بالبيان لكونه اظهر دلالة من الفعل في
كون المراد منه بيانا واقول في كلامه نظر من وجهين الاول انه لم يذكر عكس المثال المذكور في صورة العلم بالتاريخ
صورة تقدم الفعل من القول كان يفعل طوافين ثم يقول طوفوا طوافا واحدا فان الذي هو لازم قوله هنا وعلى ان
قال ان لازمه كون الاول بيانا والثاني محمولا على الندب بمعنى كون طواف واحد غير الطوافين الوجوب
مستحبا فلا يلزم ايراد عليه الثاني ان ما استدل به من المقدم وغيره لا يفيد الا مطلق الظن مع ان [illegible]
هو الذي لا يعمل الا بالظن الخاص ومن هو الذي [illegible] فاذا الحق

مثل ان يامر بالحج مجملا ثم قال طوفوا طوافا واحدا وفعل طوافا واحدا ع

تقديم

تقديم القول مطلقا سواء كان مقدما في الصدور ام لا علم التاريخ ام لم يعلم لان الفعل لا يدل على ازيد من الرجحان
فليس من شانه البيان بخلاف القول مع انه لو قطع النظر عن المجمل وسقط من درجة الاعتبار رأسا
فهذا الامر الثاني يجب اتباعه لكونه خطابا مستقلا مبينا في معناه فالظن الحاصل من القول من الظنون
الناشئة عن دلالة الالفاظ ولا اشكال في وجوب العمل به فائدة لا يلزم ان يكون البيان مساويا للمجمل
في الاعتبار بحسب السند بل يكفي كونه في اقل مراتب الحجية كالموثق او الحسن عند من يعمل بهما سواء كان
المجمل مساويا له او اعلى وسواء كان المسئلة مما يعم به البلوى او لم يكن كذلك فيصح كون الموثق بيانا للآية
ونقل عن بعض العامة اشتراط كون البيان مساويا للمجمل او اعلى منه وعن آخر فيما كانت المسئلة
عامة البلوى واما اذا كانت من المسائل النادرة فيكفي الاقل مرتبة في الحجية وليس لهذين القولين لم يذكر
لهما وجه وجيه ولا دليل دليل على ذلك الاشتراط مع ان ظاهر معنى القول بالحجية الجزم بوجوب اتباعه فالموثق
الذي هو البيان مثلا يجب العمل به وسبق آية مجملة لا يضره فتنبه مختارنا [illegible] تأخير البيان
فنقول ان له معنيين باعتبار متعلق التأخير احدهما تأخير البيان عن وقت الخطاب الثاني تأخيره عن وقت الحاجة فالكلام
في مقامين اما الاول اعني تأخير البيان عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه والاقوال فيه كثيرة وقد انهاها صاحب الارشادات
الارشاد الى عشرة اقوال واطال في ذكر ادلة كل واحد منهم واجوبتهم ولا ثمرة مهمة في التعرض لها فالذي يليق بالمقام الجواز
كما هو الاشهر الاقوى ودليل ذلك ان المرجع والحاكم في ذلك اما هو العقل او العرف لان المسئلة ليست شرعية حتى
من الشارع اما الاول فانا اذا راجعناه لا نجد قبحا في ذلك عنده الا على فرض خلوه عن الفائدة وكونه لغوا وقد ذكر
الفوائد المقصورة في ذلك من الاستعداد والتهيؤ وغيرهما ما يدفع ذلك واما الثاني فكذلك ايضا مع وقوعه فيه كثيرا
الا ترى انهم يقولون بانا اذا اعطيك شيئا ثم ينتظرون الى وقت الفرصة اما الكلام في المقام الثاني اعني تأخير البيان

في الجواز

وان لي بك حاجة وان لي عليك تكليفا

في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

فالقول المعروف والمشهور الذي نقل عليه

عن وقت الحاجة فمذهب الاصحاب اجماعات مستفيضة بل حكي بعضهم اجماع اهل العدل المنع منه وملخص ما احتجوا به
في المقام وبرهان الاول لزوم التكليف بما لا يطاق لانه اذا امره بالمجهول وطلب منه اتيانه ولم يبين حتى جاء
وقت العمل فالمخاطب غير قادر على اتيانه لعدم علمه به فيكون تكليفا بما لا يطاق الثاني وجوب اللطف فانه عبارة عما
يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وهو واجب على الشارع ولا شيء ازيد في التقريب الى الطاعة من بيان المكلف به
فيكون واجبا عليه هذا وذكر صاحب الحدائق في مقدمات كتابه بعد ذكر بعض قواعد ان ههنا قواعد
اخر للاصوليين لا دليل عليها او مخالفة للاخبار فمنها منعهم من تاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان الاخبار
ناطقة بجوازه منها قوله ع في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اما السؤال فواجب عليكم واما الجواب
فليس بفرض علينا بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا فدلت الرواية باطلاقها على عدم وجوب الجواب
ولو كان السؤال عن بيان خطاب مجمل في وقت الحاجة او عن حكم شرعي يتعلق به قال والذي يتوهم كونه مستندا
لهم في هذه القاعدة انما هو الاخبار الدالة على من كتم علمه الجمه الله تعالى بلجام من النار والحال انها محققة
بما هو اقوى منها مثل ما روي انه كان في حضور ابي جعفر عليه السلام رجل يقال له عثمان الاعمى فقال له ع ان
الحسن البصري يقول ان اهل جهنم يتاذون من رائحة بطن العالم الذي يكتم علمه فقال ابو جعفر ع فاذا هلك
مؤمن ال فرعون ان العلم مكتوم منذ بعث الله نوحا ثم قال ع اشار الى صدره وقال ان العلم هنا
فليذهب الحسن يمينا وشمالا قال صاحب الحدائق فان قلت فعلى هذا يلزم الحرج للمكلف ولا يتمكن من الامتثال

ومع وجودها

قلت هذا حق لولا ادلة اخبار الاحتياط فيعمل عليها ولا يلزم محذور حينئذ والعجب من الشيخ سليمان البحراني
حيث قال لو ورد في مقابل هذه القاعدة العقلية الف خبر لم نرفع اليد منها ولا نعمل بالاخبار قال وهذا اجتهاد
صرف وتعصب بحت انتهى ولنا على كلامه ايرادان الاول ان قوله لولا اخبار الاحتياط خروج عن محل الكلام
لان البحث فيما لم يمكن العمل بالاحتياط مثل ما اذا دار الامر بين المحذورين او يلزم العسر والحرج فمن بيان المحذورات

واما المقا

واما المقام الذي يمكن الاحتياط فيه فهو محل كلام بين الاصوليين ايضا وقد ذهب جماعة منهم الى جوازه الثاني ان ما ذكره
من الخبرين انما هو في مورد التقية لان قوله وان شئنا امسكنا يعلم منه ان علة الامساك ليس مجرد هوى النفس بل مقتضى المصلحة
من التقية ونحوها وقوله فاذا هلك مؤمن ال فرعون في الثاني صريح في كون علة الكتمان هي التقية وهذا المقام ايضا
خارج من محل البحث لانهم يقولون ان ذلك كيف لا والتقية يسقط اصل التكليف فضلا عن بيانه وانما مرادهم من المنع
في مثل ذلك هو ارادة الالزام بالمعين مع عدم البيان لا من تاخير البيان وقد اشرنا الى ذلك في اول المقال
والذي يحصل من التامل في كلامه ان نزاعه معهم لفظي ولا يبعد موافقته معهم في الموضع الذي هو موافقه بالمنع
وهو الذي يكون التكليف فيه الزاميا مثل الوجوب او الحرمة وكان مضيقا ولا يمكن العمل بالاحتياط فلا اظن انه يقول
بالجواز في مثل هذا الموضع واما في غير ذلك فقد وقع الخلاف من الاصوليين ايضا فيه ففصل السيد عميد الدين
بين التكليف الالزامي وغيره مثل الندب والكراهة فمنع في الاول للدليلين المذكورين اعني لزوم التكليف بما لا يطاق
ووجوب اللطف وقال بالجواز في الثاني لانه لا تكليف حينئذ حتى يلزم التكليف بما لا يطاق لان التكليف حمل المخاطب على الكلفة
ولا كلفة في الندب والكراهة واما وجوب اللطف فلم يعلم شموله لمثل المقام غير معلوم والالحقق اشياء بعيدة كثيرة نعلم كونها
مقربة الى الطاعة قطعا لو وجدت وحصلت ولكن لا يوجد الآن ولا نعلم جواب ذلك ما لنا في وحكي قول رابع وهو التفصيل
بين ما كان موسعا فيجوز التاخير وبين ما كان مضيقا فقال بالمنع وكان منشاؤه توهم ان الموسع ما لم يتضيق وقته
لم يكن وقت الحاجة فوقت الحاجة فيه آخر الوقت وجوابه واضح وهو ان كل زمان من اوقات الموسع التكليف
حاصل فيه تخييرا فيكون من افراد الواجب المخير ولهذا يقع الامتثال باتيانه قبل آخر الوقت والا لكان التوسعة لغوا
فكل جزء منه وقت الحاجة بالنسبة اليه هذا تمام الاقوال في المسئلة واما ما نسب الى صاحب الفصول من انه
فصل بين ما كان لبيان الموضوع وبين ما كان لبيان الحكم فقال بالجواز في الاول والمنع في الثاني فتوهم محض

بل ليس في كلامه ما يوهم ذلك فتحصل مما ذكرنا ان القول المعروف في المسألة هو القول الاول والمتينه هو الوجهين
المذكوران ولكن اورد على اولهما بعدم لزوم ذلك في جميع الموارد بل يمكن ان يكون الواجب توصليا وتحصيل الامتثال
اتفاقا ومن دون الالتفات لعدم لزوم قصد القربة في التوصلي مثلا اذا امر بغسل الثوب مجملا فاتفق غسل
الثوب منه لا بقصد الامتثال على هذا الامر او وقع ثوبه في الكر غفلة فهنا لا حاجة الى البيان والا يكون تاخيره
مستلزما للتكليف بلا اطاق فيلزم التمسك بالوجه الثاني من قاعدة اللطف او تخصيص القاعدة واجاب عنه
بان قاعدة اللطف انما تنفي الاول في هذا الفرض لان اللطف هو المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية
فاذا فرضنا كون الواجب توصليا وحصول الامتثال اتفاقا فلا يكون هناك طاعة حتى يجب التقريب اليها لا يقال انه
لو بين واتى المكلف به بقصد القربة فلا ريب انه يكون ماجورا وطاعة فالتقريب اليه واجب لانا نقول قد عرفت
سابقا ان شمول وجوب اللطف على مثل المقام غير معلوم فتأمل فيلزم تخصيص القاعدة واورد ايضا على الوجه
الاول بما اذا كان الخطاب للندب او الكراهة فانه لا تكليف فيه حتى يكون تكليفا بلا اطاق والجواب انه
وان لم يكن تكليفا ولكنه مستلزم للتكليف فان قوله اغتسل للجمعة مثلا مستلزم لطلب اتيان الغسل على وجهه
وان لم يكن بطريق الالزام ولا تفاوت في قبح التكليف بلا اطاق بين ان يكون على نحو الوجوب والالزام او بطلب
الخالي منها واقول ان الفرق بينهما واضح من حيث استلزام الاول الظلم دون الثاني فتدبر واغتنم باب القول
الفعل والتقرير وتقدم قبل الشروع في البحث مقدمة لمزيد البصيرة وهي ان ادلة هذا الفن اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
ومن المعلوم ان الفعل والتقرير لا دخل لهما بالكتاب والاجماع والعقل فلا يتعرض لهما واما السنة فهي عبارة عن قول
المعصوم او فعله او تقريره في غير العاديات اما القول والفعل فمعلوم واما التقرير فهو عبارة عن امضاء فعل الغير وعدم الردع
منه مع التمكن منه واما الكلام في القول فقد تقدم في ~~باب حجية المظنة~~ محله واما الفعل والتقرير فهما فانهما المقصود

فتذكر الى محله

بالبحث

بالبحث فالكلام في مقامين الاول في الفعل فنقول لا خلاف في كون الفعل حجة في الجملة والفعل
الصادر عن المعصوم على ثلثة اوجه الاول ان يكون ما علم كونه من خصائصه اما من خصائص النبي صلعم كوجوب التهجد
او من خصائص الائمة ايضا كتحريم الصدقة ابدا من دون [illegible] التقييد بالسعة والجهاد ابتداء والثاني ان يكون
ما علم عدم كونه من الخواص كالمشي في [illegible] العادية والصوم وغيرهما والثالث ان يكون مشكوكا ومحتملا اما الاولان فلا كلام
فيهما اما الثالث فلا يمكن تاسيس اصل يرجع اليه اما بحسب الاصول العملية او بحسب القواعد الشرعية اما على الاول
فاما ان يكون الفعل الصادر من المعصوم وجهه الاباحة او غيرها من الاحكام الاربعة فعلى الاول قيل بالمشاركة
لان الاصل الاباحة الواقعية لانها المستفادة من العمومات كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واحلت لكم الطيبات
ولكن يرد عليه ان العمومات المفيدة لذلك كلها في مثل ما علق فيه الحكم على الاعيان وقد سبق ان الاعيان لا تصلح
لكونها المتعلق الاحكام بذواتها فلا بد من تقدير فعل يناسب المقام من المباشرة ونحوها فدلالتها منحصرة على اباحة الافعال
المتعلقة بالاعيان فيكون الدليل اخص من المدعى لجواز ان يكون الصادر من المعصوم فعلا مجردا كالمدح [illegible] وهو
يكرهه وربما يجاب بالتمسك بالعمومات المفيدة لاصالة الاباحة الظاهرية مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اذ المراد
من الشيء هو الفعل لانه الذي يتعلق به الاحكام ولكنه لا ينفع المستدل لتصريحه بالاباحة الواقعية وقد اجيب بوجه آخر
لا طائل في ذكره واما الثاني فاما ان يكون الرجحان اولا والمرجع في الاول هو اصالة البرائة فان قلت هذا انما يصح على القول
بالتصويب بان لا يكون للاحكام جعل في نفس الامر غير ما اداه ظن المجتهد واما عندنا معاشر المخطئة فلا لانه
اذا فرضنا كون الجعل في حق الامام بطريق الالزام فان قلنا بكونه اباحة في حقنا لزم تعدد الجعل بخلاف ما لو قلنا
بالشركة فعليه اذا احصل الشك في كون الحكم في حقنا بجعول الجعل على حده فالاصل عدمه ومن المعلوم ان
الاستصحاب حاكم على اصل البرائة فلا يجدي التمسك باصالة البرائة في المقام قلت قد اجاب عنه بوجهين الاول ان هذا الاصل

مر فعل على قسمين اما ان يكون معلوم الوجه او غير معلوم الوجه [illegible] فيجب البحث في موضعين الاول في معلوم الوجه [illegible]

اعني الاستصحاب بالصحة فيه في هذا المقام لا ينبغي لان تعدد الحكم ووحدته امران وجوديان متضادان فاجراء
اصالة عدم التعدد يثبت الوحدة وقد قرر في محله عدم صحة ذلك والثاني ما قاله بعض من تاخر وهو ان تعدد الجعل
مما لا مناص منه على التقديرين سواء قلنا ان الحكم هو الارادة النفسانية او الانشاء الخارجي لان الموضوع متعدد
فيتعدد الجعل بحسبه وان كان الحكم واحدا واما الثاني اي ما كان غير الالزام مثل الكراهة والندب فيتبين الحكم
فيها على الخلاف في صحة اجراء اصالة البراءة في الشك في الندب والكراهة فيكون المرجع في المقام
ايضا اصالة البراءة ومن يقول بعدم صحة ذلك فالمرجع عنده اصالة الاباحة هذا اما على الثاني اعني
تاسيس الاصل بحسب القواعد الشرعية فالمرجع قاعدة اشتراك المكلفين في الاحكام والطريق في اثباته
وجوه الاول اجماع اهل الحق بل اجماع جميع المسلمين على ذلك بحيث لم يظهر التوقف فيه من احد
فان قلت فان كان الامر كذلك فما معنى التفصيل الذي سبق قبيل ذلك في تاسيس الاصل
على الاصول العملية وكذا اما سيأتي من الخلاف قلت هذا الكلام انما هو مع قطع النظر عن وجود الاجماع
وبيان ما يلزم لولا الاجماع الثاني الاخبار الدالة على اشتراك جميع المكلفين مثل ان حكمي الله على الاولين
والاخرين سواء او على اشتراك الائمة والمعصوم غير النبي مثل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والثالث
الاستقراء بوجهين الاول استقراء جميع الاديان حيث لم نجد فيها حكما مخصوصا بالنبي دون امته
الثاني استقراء الاحكام في احكام شرعنا ولعلها لكنها في محل من الوهن لان استقراء جميع الاديان
والاحكام كل واحد واحد منها لا يمكن لاحد وقد ثبت في الاحكام مواضع اجمعوا على كونه من الخواص
فكيف يقول انا لم نجد حكما مخصوصا بالنبي اذا تمهد ذلك فنقول انه اذا صدر فعل من المعصوم
وكان

وكان الوصف في العنوان او الوجه معلوما ولم يعلم كونه من خصائصه فهل يحكم بالمشاركة ام لا ذهب الاكثر الى التوقف
واستظهر التوقف من المحقق ايضا في المعارج حيث نقل قول الشيخ بالمشاركة مقتصرا عليه فيكون توقفا ونقل عن بعضهم
التفصيل بين ما كان الوجه فيه الاباحة وبين غيرها فحكم بالمشاركة في الاول دون الثاني لكن بعد ما عرفت من وجود
الاجماع منقولا ومحصلا على الاشتراك فلا وجه لما ذكر من القولين بل المقام من افراد تلك القاعدة فلا اشكال
فيه وانما الاشكال في انه اذا فعل المعصوم فعلا بعنوان الاباحة وقلنا بالمشاركة فهل يثبت الرجحان لو فعله
على وجهه بعنوان انه ما فعله الامام وبقصد التاسي ام لا فقيل نعم محتجا بوجوه الاول الحسن العقلي حيث يجد العقل
يحكم بحسن اتباع المولى الثاني ما نقل من التزام امير المؤمنين عليه واله السلام الاقتفاء للنبي في جميع افعاله واقواله
واحواله وهو لا يلتزم الا بشيء خال عن الرجحان قطعا والثالث قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاسوة على ما حكي
عن المحقق قد اخذ في مفهومه امور ثلثة اتحاد صنف الفعل وموافقة الوجه وقصد التاسي وناقشه بعضهم في اعتبار الثالث
او الثاني ضعف والحاصل انه وصفه تعالى الاسوة بالحسن يدل على رجحانه وما نحن فيه منها الموضع الثاني فيما
اذا كان الفعل الصادر من المعصوم غير معلوم الوجه ولم يكن في بيان المجمل فبعد الحكم بالمشاركة فهل يحكم بالوجوب
او الندب او الاباحة او التوقف اقوال وقبل الخوض في المرام لا بد من تحرير محل النزاع في المقام فنقول محل
النزاع يحتمل ان يكون احد امور ثلثة على ما ذكره بعضهم احدها اثبات الاحكام الظاهرية واستظهاره من تمسك القائلين
بالوجوب بالاحتياط وثانيها اثبات الاحكام بالنظر الى الواقع التفاتا الى تمسك بعضهم بالدليل الشرعي مثل
قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وان كنتم تحبون الله فاتبعوني وفي هذا الاحتمال وجهين الاول كون التاسي موضوعا محل
النزاع بالنسبة الى الحكم الواقعي والثاني ان يكون النزاع في اثبات الحكم الواقعي بالنظر الى نفس الفعل قال هذا البعض
وهذا هو الامر الثالث المحتمل لان يكون محل النزاع لكن الاول بعيد لوجود الدليل الشرعي على المقام والثاني بعيد

في حجج القائلين بالوجوب

فتعين الثالث انتهى ولا يخفى ان وجود الدليل الشرعي وحقيقته لا يدفع وقوع النزاع في الخارج في اثبات

بالاحتياط

الحكم الظاهري مع تمسك بعض منهم غايته تعارض العلاميتين ولازمه التوقف في تعيين محل النزاع وما بعد

قوله ان الامر الثاني بعيد ومن المعلوم ان الاستبعاد لا دخل له في وقوع النزاع في الخارج فيه واما دعواه

كون الامر الثالث هو محل الكلام فصحيح لكن لا لما ذكره بل نظرا الى ان الفعل من السنة وهي احد الادلة

الاربعة الشرعية اجماعا ولا ريب ان الادلة الشرعية ناظرة الى الواقع احتج القائلون بالوجوب بوجوه الاول

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال ان لفظ الامر يطلق على الفعل

والقول كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وشاورهم في الامر وما امرنا الا واحدة وغيرها وقد وقع من الامام الامر بكذا ان القول الدال على الطلب وحيث ليس بينهما علاقة ولا

معنى جامع لها يحكم بالاشتراك اللفظي لعدم امكان حملها على الحقيقة والمجاز ولا على الاشتراك المعنوي فتعين الاشتراك

واذا ثبت الاشتراك اللفظي فرجيح احد معنييه بالارادة يحتاج الى قرينة معينة في المقام مفقودة فتعين ارادة كليهما

وهو المقصود فهدد الله سبحانه مخالف قول النبي وفعله يدل على وجوب متابعتها واجيب عنه بوجوه الاول منع فقد القرينة

المعينة لان الشهرة اقوى قرينة للحمل على القول لشيوع استعمال الامر فيه والثاني ان الضمير في امره راجع

الى الله تعالى لا الى النبي ص وفيه ان السياق آب عنه كما يظهر بالتدبر الثالث انه بعد تسليم ان المراد كلا المعنيين نقول

القدر المتيقن هو ايجاب الموافقة فيما اذا علم وجهه وفيه ان الاطلاق يدفعه والتقييد خلاف الاصل والاصل عليه

وثانيها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان الاطاعة بمعنى المتابعة وهي انما تحصل باتيان ما اتاه وترك

ما تركه والجواب اولا ان الاطاعة ليس معناه الا الامتثال وهو لا يتحقق بدون الامر والالزام وثانيا انا لا نسلم

ان الاطاعة بمعنى المتابعة بان وجوب المتابعة انما هو في معلوم الوجه لانها عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير

على الوجه الذي فعله وذلك لا يمكن في غير معلوم الوجه وانت تري ما فيه لكون المتابعة اعم من التأسي الذي

كان مأخوذا في مفهومه موافقة الوجه فاذا صلى الامام ركعتين واتى احدهما بقصد انهما من فعله فيصدق

فيصدق المتابعة من دون توقف على معلومية الوجه الثالث قوله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا

بتقريب ان الفعل الصادر من الرسول مما آتانا فيجب اخذه واتباعه بمقتضى الاية واجيب عنه بمنع عموم الايتاء

على الفعل بل المراد منه الالزام القولي بقرينة قوله وما نهاكم عنه لانه حقيقة في القول وبعد التسليم فانما يصح

ذلك في معلوم الوجه لا في غيره كما هو محل البحث وفي هذا الجواب نظر اذ كون لفظ النهي قرينة على تخصيص اتيكم

ليس باولى من كون اتيكم قرينة على كون المراد من النهي التحريم بالمعنى الاعم على انه لو اعتبرت المقابلة المذكورة لاقتضى ان يكون

معنى اتيكم عدم النهي بمعنى عدم التحريم القولي فيتم التحريم المعنى القولي ايضا فيجب اخذه وبطلانه بين واما الجواب الثاني

ففيه ان هذا مستلزم لقبوله في المعلوم الوجه مع ان الحق عدم دلالة الاية بوجه من الوجوه فالتحقيق ان اتى من باب

الافعال ومعناه اللغوي اتيان الشيء واحضاره والمراد منه هنا ما علمكم الرسول لان ارادة معناه الحقيقي غير ممكن نظير

ما اتيكم الله فاذا فعل النبي ص فعلا لم يعلم شيئا لنا لو اعلمنا بوجهه ام لا وذلك ظاهر الرابع قوله تعالى فلما قضى زيد

منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون للمؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وملخص تفسير الاية ان زيدا كان اسيرا من

قبيلة فاسره المسلمون فاسلم عند النبي ص فجاء ابوه باموال كثيرة الى النبي ص ليفدي ابنه فلما اسلم المال لم يرض

زيد الا بملازمة النبي ص فغضب ابوه من ذلك وقال في حضور الاصحاب اشهدوا انه ليس بابني فلما رأى النبي ص

ذلك قال اشهدوا انه ابني فصار زيد يدعى بابن الرسول وذلك هو معنى الادعاء ثم زوجه النبي ص زينب

بنت عمته فجاء صلى الله عليه وآله ذات يوم الى دار زيد ولم يكن زيد في البيت وكانت زينب مكشوفة الراس

فرآها النبي ص وقال تبارك الله احسن الخالقين ثم جاء زيد ونقلت له زوجته القصة فطلقها ظنا منه ان النبي ص

قد مال اليها فلم يتزوجها النبي ص حذرا من ان يقول الناس ان محمدا تزوج بزوجة ابنه حتى نزلت الاية معللا

الامر بالتزويج بان المقصود منه بيان عدم حرمة زوجة الادعياء الذين يدعونه ابناء للرجال وليس بابنه فعلم

القائل في جواب القائلين بالوجوب

ان وجوب متابعة افعال النبي ص كان امرا مسلما حتى اقتصر في بيان جواز هذا الحكم بمجرد فعل النبي ص فهو
حجة علينا واجيب بان ذلك لا يفيد الا كونه حجة في خصوص مسئلة جواز تزويج زوجة الدعي لا غيره من الموارد
والحق ما ذكر لانا قد بينا ان مناط الاستدلال هو التعليل المذكور الدال على كبرى كلية وهو ان كل ما فعله النبي ص
فهو حجة لنا فالجواب الموافق للصواب ان الحجة في غير معلوم الوجه وهذا معلوم الوجه بالاباحة وثانيا
ان ذلك لا يفيد الا جواز المتابعة واباحة الفعل المذكور لا وجوبه الوجه الخامس قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله ويغفر لكم وجه الدلالة انه تعالى قد علق الاتباع على المحبة والايمان اللذين هما من قبيل الواجب والمعلق على الواجب
واجب واورد عليه بوجوه منها ان الخطاب مختص بالمؤمنين والحكم معلق على المحبة فيختص باهلها فيكون الدليل اخص من
المدعى وقد يجاب عنه بان المراد من الاية ليس هو التعليق حقيقة بل انما سيق بالشرط للتهييج وتهييج المكلفين نظير قول السلطان
اذا استحسن فعل احد واراد الاحسان عليه من يحبني فليعمل عليه وانما يريد بذلك التهييج على عامة المتعلقين حيث لا يقدرون
على انكار محبته فيعطون كلهم وفيه ان هذا لا يرفع الايراد لان مناط الايراد كون الحكم معلقا مختصا باهل المحبة وكون
المراد من التعليق التهييج لا ينافي ذلك بل التهييج ايضا مختص بالخاصين الا ترى الى قول السلطان فانه لا يريد المزاح
والزارع قطعا [illegible] منها ان المتابعة قد اخذ في مفهومها ما اخذ في مفهوم التاسي من قصد الوجه وقصد التشبه ومماثلة
الفعل في الصفة فلا يمكن تحصيله في غير معلوم الوجه ومنها ان وجوب المتابعة مختص بمعلوم الوجه لكونه شرطا فيها وهذان
الوجهان كلاهما ضعيف لا دليل عليهما بل قد سبق فيما تقدم انها اعم من التاسي ومنها ان الاية عام لما كان وجهه الاباحة
او غيرها فيلزم ان نقول بالوجوب فيما كان الوجه الاباحة ايضا مع ان المستدل ايضا لا يقول به ويدفعه انه ليس في الاية لفظ عام
حتى يفيد العموم غايته عدم ذكر متعلق الاتباع وهو لا يفيد العموم انما المستفاد منه الاطلاق الاحوالي وقد تقرر في الاصول
ان التقييد الى الواحد جائز اذا عرفت ذلك كله فلا مناص من الالتزام بالاية نعم يمكن الجواب بان المطلوب بقوله اتبعوني
هو الطبيعة وهو يحصل في ضمن فرد واحد فيتحقق الامتثال بمجرد المتابعة في فعل من افعاله ويسقط الامر فلا يقتضي متابعته في

جميع افعاله الغير المعلومة الوجه هذا ويمكن ان يستفاد من سياق الاية ان المراد التبعية في الاسلام ولكنه بعيد فليتامل
والاية في اوائل ال عمران الوجه السادس قوله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وتقريب الاستدلال
ان قوله لمن بدل من قوله لكم فيكون التقدير ولمن كان يرجو الله واليوم الاخر اسوة حسنة في رسول الله فيفيد بعكس النقيض على قاعدة المنطقيين
على راي ارباب المعقول
ان من لم يكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر والاصل صادق فيلزم صدق العكس ويدل ذلك على تهديد تارك الاسوة
وعده في جملة الخاسرين فيدل على وجوب التاسي ولهذا اشكل واورد عليه اولا ان الاسوة نكرة في سياق الاثبات فلا يفيد الا وجوب
تاس واحد فلا يثبت العموم ويبعده اباء سياق الاية عن ذلك وعدم الفائدة في ان يامر الله تعالى الامة بالمتابعة للنبي في فعل واحد وثانيا
بما تقدم ان الاسوة قد اخذت في مفهومه امور ثلثة مماثلة الفعل وقصد الوجه والتشبه فلا يمكن ذلك في غير معلوم الوجه
واما المناقشة في الاخير فليست في محلها لانه منقول عن العلامة والمحقق وتفسير الالفاظ من العلماء اذا كانوا من اهل اللسان
معتبر لانها كذلك الوجه السابع [illegible] ما رواه بعض الصحابة انه حضر يوم عرفة عند ابي محمد الحسن عليه السلام
والفيته مفطرا وهكذا كان ابو عبد الله ع صائما قال ثم حضرت في السنة الثانية يوم عرفة عند ابي الحسين ع بعد وفات
الحسن ع ورايته مفطرا وكان علي ابن الحسين ع حاضرا عنده وهو صائم فسئلت ابا عبد الله ع عن علة ذلك فقال ع
ان في السنة السابقة كانت الامامة في اخي الحسن ع فافطر حذرا من ان يتخذه الناس سنة بعد صوم يوم عرفة لانه كان
اماما يتاسى الناس به وكذلك حالي الان مع ولدي انتهى وقد نقلته بالمعنى واما وجه الاستدلال فقوله ع كان اماما يتاسى
الناس به فانه يشعر بان التاسي للامام كان امرا مسلما ولازما عند كل الناس وهو ع لم يردعهم عن ذلك فثبت
كونه واجبا وفيه نظر لانه كان متابعة الناس له ع في صوم يوم عرفة تتوهم الوجوب وكان افطاره ع لدفع ذلك التوهم
كما هو كثير في تركهم بعض المندوبات او ارتكابهم بعض المكروهات والاشكال في وجوب التاسي فيما كان واجبا او اجتنب
[illegible] بان استحباب صوم يوم عرفة انما هو لمن لم يضعفه عن الدعاء والاشكال فكان افطاره ع
حذرا من ان يتوهمه الناس مندوبا مطلقا وهذا الجواب نظير الجواب الاول الا ان المراد في الاول دفع توهم الوجوب

وفي الثاني دفع الاستحباب المطلق الثامن اجماع الصحابة بالتزام متابعة النبي في افعاله الا ما دل على سؤالهم
علام ستة عن قبلة الصائم عن فعله ع ورجوعهم الى عائشة في الغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل وتركه قبل الالتقاء
عن فعل النبي ص فيها وما روي انه ص قد خلع نعليه في مكان فخلعوا جميعا وفيه بما تري من الوهن لعدم دلالته في ذلك
على الاجماع مع كون الوجه معلوما في الكل او وضوح كونه اباحة في القبلة ووجوبا في الغسل وعدم الدليل على
حجية اجماعهم مع العلم بخروج المعصوم عنهم فان مثل هذا الاجماع قد وقع منهم على خلافة الرجل الاول فكيف كان
فلا اعتماد على هذا الاستدلال التاسع ادلة الاحتياط لان في العمل بافعاله المعصوم تيقن البراءة وتحصيل
الفراغ من التكليف لو كان في الواقع واجبا والجواب عنه بوجوه الاول ان ادلة الاحتياط لا تثبت الا الحكم الظاهري
وقد قررنا ان محل النزاع هو الحكم الواقعي الثاني ان مورد لزوم الاحتياط فيما اذا ثبت التكليف في الجملة وتوقف البراءة
على العمل ولا تكليف هنا اصلا بل هو اول الكلام الثالث ان الاحتياط لا يتم هنا الا فيما اذا لم يكن احتمال الحظر في المقام
وهو هنا حاصل بسبب احتمال الاختصاص وعدم الجواز علينا مثل الزيادة على الاربع في التزويج العاشر ان فعل المعصوم
حجة كقوله والجواب ان ذلك مسلم ولكن في الجملة بمعنى معلوم الوجه لا مطلقا والا فهو مصادرة واحتج القائلون بالندب
بان الاحتمال هنا ثلثة الوجوب والندب والاباحة لعدم جواز الحرمة والكراهة عليهم واحتمال الكراهة وقصد بيان الجواز
مدفوعة بالندرة واصالة عدم قصد هذا الغرض فاذا دار الامر بين الثلثة فنقول ان احتمال الوجوب مدفوعة
بان الوجوب محتاج الى التبليغ ولم يبلغنا شيئا ولا يمكن ان يكون اباحة لقوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة
حيث اثبت الحسن في متابعته ومدح تابعي الرسول فيثبت الرجحان ولا رجحان في المباح فيتعين الاستحباب
ويرد عليه اما اولا فان الندب ايضا يحتاج الى التبليغ كالوجوب واما ثانيا فهو مع انه تخصيص اختصاص التأسي بمعلوم الوجه
واما ثالثا فلان عدم جواز احتمال الحرمة والكراهة في حقهم لا يستلزم عدم جواز الاحتمال في حقنا ايضا لاحتمال الاختصاص

وكونه للارشاد وبيان الجواز واما حجة القول بالتوقف بالاباحة فهو ان الاحتمال في فعل المعصوم دائر بين الوجوب والحظر
والندب والاباحة لما سبق في دليل القول بالندب ولما لم يكن دليل للوجوب والندب بخصوصها فالمتيقن الاباحة بمعنى الجواز بالمعنى
الاعم ويرد عليه بوجه الاول ان ما ذكرت لا يثبت الا الاباحة بالنسبة الى المعصوم واما بالنسبة الينا فلا يتيقن بها الا ان
يريد الاباحة الظاهرية المستفادة من الاصول فحينئذ نقول ان هذا خروج عن محل النزاع لان محل النزاع هو الحكم الواقعي وايضا
ليس هي حاصلة مستفادة من فعل المعصوم فلا يكون لفعل المعصوم الا كالعدم ومن جميع ما ذكرنا ظهر حجة المتوقف وهو تعارض
ادلة الاقوال وعدم وجود المرجح في المقال فيلزم التوقف حتى يظهر الحكم من دليل آخر
فلا وجه لما فعله بعض الاصحاب ... وينبغي ان يعلم ان القائل بالاباحة متفق في الحكم بان القدر المتيقن الاباحة
واما بالنظر في مقام العمل فالقائل بالاباحة يحكم بها واما المتوقف فيعمل على ما يقتضيه مذهبه من اصالة البراءة
او الاحتياط هذا تمام الكلام في المقام واما الذي نختاره فهو انه لا يثبت حكم واقعي من فعل الامام اصلا لا الاباحة ولا الاعم
ولكن نقول ان الاباحة بالمعنى الاعم يحصل من فعل الامام اما بالنظر الينا فظاهر لان هذا هو القدر المتيقن واما بالنظر الينا فبقاعدة الاشتراك
التي قد سبق ان كلا منا ابطل تسليمها فهذا لا يكون حسب الحكم وما اخذ فضلة الفقهاء من الاصول من اصالة البراءة المستفادة من قوله كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي فيحصل لنا حكم ظاهري وهو الاباحة الظاهرية ولا يتوهم ان هذا خروج عن محل النزاع لانا قد اعترفنا بعدم
حصول الحكم الواقعي وهذا انما هو بيان ما يلزم عند العمل لا تحقيق ان الاباحة الظاهرية لم تثبت من الاصل مستقلة من دون حاجة
وتوقف على فعل الامام فيكون فعل المعصوم الغير المعلوم الوجه بمنزلة عدمه لانا نقول وان كانت الاباحة مستفادة من الاصل
بل السهلة ان حسنها اعني الجواز بالمعنى الاعم مستفاد من فعل المعصوم ايضا ولا منافاة في ذلك غاية كونهما كالدليلين
على حكم واحد فلا يكون فعله بمنزلة عدمه واقول ومآل ذلك ايضا الى التوقف في دلالة الفعل بالنظر الى الحكم الواقعي فتفرع المقام
المبحث الاول ان جميع ما سبق من التفصيل انما هو فيما اذا لم يكن فعله من العاديات والا فلا كلام في عدم دلالته على حكم اصلا

الكلام في المرجح المقام

واما الكلام في انه اذا شك في كون الفعل الصادر عنه من قبيل العاديات او كونه للتشريع وبيان الحكم فقد تردد فيه الفاضل القمي قال المحقق في حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات ولذكر لذلك ما قاله الشهيد

الثاني فيها جلسة الاستراحة ودخوله في مكة كداء وخروجه من ثنية كدا والنزول بعقبة بحر الكلاء بالقرع والمد والثاني

بالضم والقصر ونقول ان ما ذكره علة للوجه الثاني محل نظر لان كون الغرض من بعثته بيان الشرعيات لا يستلزم كون

جميع افعاله ايضا لذلك الا ترى من كون صدور افعال الطبيعة منه اكثر من الشرعيات فيكون الوجه الاول قويا ولكن

ذهب بعض الاصحاب الى لزوم حمله على التشريع قال لانه تعالى قال لكم في رسول الله اسوة حسنة والاية ظاهرها

العموم فيكون خروج العاديات منها تخصيصا لها فاذا حصل لنا الشك في كون الفعل الصادر المعين من العاديات

او الشرعيات فان حملناه على الاول يستلزم تخصيصا آخر للاية ويوجب زيادة التخصيص واما اذا حملناه على التشريع

فلا يلزم ذلك والاصل عدم التخصيص فيثبت كونه تشريعا واجاب عنه بعض المعاصرين بان العمومات لا تكون متخصصة

للموضوعات الا ان يلغ اجراء الاصل وبيان ذلك انه اذا ورد عام مثل قوله اكرم العلماء وورد له مخصص بعنوان

كلي مثل لا تكرم النحويين فاذا حصل الشك في كون زيد مثلا من النحاة حتى يدخل تحت المخصص او من غيرهم حتى يبقى تحت

الباقي من العام فالحكم فيه ... لا يوجب زيادة التخصيص وانما التخصيص واحد وهو عنوان النحاة واما اذا قال

لا تكرم زيدا ولا تكرم بكرا وهكذا ... في كون عمرو ايضا خارجا ... اصالة عدم التخصيص

~~التخصيص ... التخصيص~~ ... ما نحن فيه من قبيل القسم الاول لان المخصص فيه عنوان العاديات فيكون المشكوك

من العاديات لا يزداد التخصيص فلا يجري الاصل الثاني في انه اذا التزم المعصوم بفعل واعتاد ذلك الفعل وكان

غير معلوم الوجه فهل يثبت الوجوب بمجرد ذلك ام لا صرح المحقق في المعتبر الحكم بالوجوب في ذلك ... على

على الوجوب بوجه غايته افادة الوجوب الرجحان لعدم جواز التزام الحكيم بالمباح من دون غرض وفائدة فيثبت الرجحان

واعلم ان الكلام الى هنا كان فيما لم يكن فعل المعصوم في مقام بيان المجمل واما اذا صدر من المعصوم فعل في مقام

واما الكلام

٩

بيان المجمل فيتبع في الوجه ذلك المجمل ووجهه ظاهر واما الطريق العلم بكون الفعل بيانا فقد عرفت اقسامه في
باب المجمل والمبين واما اجزاء الفعل المبين وخصوصياته فعلى سبعة اقسام لانه اما ان يعلم مدخلية
في البيانية او يعلم عدمها واما ان يكون احد الطرفين مظنونا بالظن المتاخم للعلم فهذه اقسام اربعة ولا اشكال
فيها والعمل بمقتضى العلم او الظن المذكور لان بناء العقلاء على اقامته موضع العلم في الاعتبار بل ادعى بعضهم عدم
وجود العلم الحقيقي وكون المراد من العلم المتعارف هو ذلك الظن واما ان لا يحصل واحد منهما فاما الظن بالظن
الضعيف دخولها او الظن عدمه او يكون مشكوكا كاشتراط التوالي بين الاعضاء في الوضوء والشروع في غسل الوجه من الاعلى
وكذا في اليد فقال الفاضل القمي ره يبتني على امكان اجراء الاصل في ماهية العبادات وعدمه وقد مر في اول
الكتاب ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كبعض الاحكام الشرعية وانه لا فرق بين الامر
وقد اورد عليه بعض من تاخر بانه ان اراد حكم الشك والظن بالنظر الى المشافهين بمعنى انهم اذا شكوا يبنون على امكان
اجراء الاصل ففيه ان البيانية قرينة على ان كل ما اتى به المعصوم فهو مما له مدخل فيه الا ان ينصب قرينة على عدم
المدخلية فلا يمكن اجراء الاصل فكل شك في دخوله يجب الحكم بمدخليته قضية للبيان وان اراد حكم الغائبين عن
زمان الخطاب فهو في محله لاحتمال اختفاء القرائن الموجودة في زمان الخطاب الدالة على عدم المدخلية عليهم
فيمكن اجراء الاصل الا ان محل الكلام بين اهل الفن هو المقام الاول ففيه خروج عن محل الكلام انتهى ملخصا
ولا يذهب عليك ان القسم الاول بالطارقة ليس بصحيح بل اذا كان المشكوك من العاديات فالعادة قرينة على عدم المدخلية
وان لم ينصب قرينة اخرى لاخراجه فليس الشك فيها الا بدويا لا يعتد به فيجب الحكم بعدم المدخلية فان ادعى معارضتها
بقرينة كون اصل الفعل بيانا فبعد التساقط يمكن اجراء الاصل لانه لو لم يكن من العاديات لا يحصل الشك في دخوله
فلا يبقى محل للشك لانا نقول اولا ان ذلك لا يضرنا لان المراد الشك البدوي واما ثانيا فبعدم تسليم عدم بقاء
محل الشك بل هو ما لم يعلم كونه من العاديات او غيرها مثل الشروع في غسل اليد من الاعلى لانه شيء يفعله

عادة في غير الوضوء بل لا يمكن فرض ذلك في غير العاديات ايضا مثل ان يكبر او يسبح في اثناء الوضوء ولم يعلم انه
من لوازم الوضوء او تصور امر عجيب مستبعد او لغير ذلك فافهم ولا تغفل تنبيهات الاول انك قد عرفت ان فعل الامام
على قسمين احدهما معلوم الوجه وقد سبق ان الحق وجوب المتابعة والمشاركة في التكاليف والاخر غير معلوم الوجه اما الاول
فلا تتفاوت الحال فيه بين ان يكون المعصوم هو النبي صلعم او احد الائمة او الصديقة الطاهرة فكلما علم ان واحدا منهم فعل فعلا
بعنوان الوجوب ثبت الوجوب في حقنا ويكون الكلام في الثاني فقال بعض المتاخرين انما يثبت وجوب التاسي في غير
معلوم الوجه في خصوص امير المؤمنين ع لمشاركته مع النبي صلعم في جميع الامور عدا النبوة والدليل عليها قول النبي صلعم لعلي ع
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وجه الدلالة عموم المنزلة الناشئة من عدم ذكر وجه الشبه وبقرينة الاستثناء
واما ثبوت المشاركة بين هرون وموسى في جميع الامور فبدلالة قوله تعالى واشركه في امري والمراد من الامر التبليغ وما يرتبط
من التكاليف الثابتة عليه فيدل على مشاركة هرون معه في جميع ما يتعلق في التبليغ لان الامر اسم للمصدر المضاف فيفيد العموم
فاذا ثبتت المشاركة مع النبي صلعم في حق امير ع يثبت في حق سائر الائمة لعدم القول بالفصل انتهى وفيه ما لا يخفى لان افادة
المصدر المضاف للعموم ممنوع والفعل الغير المعلوم الوجه ليس من التبليغ بشيء مع ان الحق ان المراد من الامر هو خصوص الذهاب
الى فرعون وتبليغ قول الله اليه حيث قال الله تعالى اذهبا الى فرعون فقولا له قولا لينا نعم لو تمسك في الكل بعدم القول بالفصل لكان له وجه
هذا ولكننا لما قلنا بالاباحة فلا نحتاج الى الكلام في هذه المقامات لان العصمة كافية في الدلالة عليها الثاني انه هل يوجد فرق
بين زمان الاباحة وبين الزمان السابق عليه ام لا فقيل بالفرق وعدم الوجوب اذا كان الفعل صادرا قبل زمان الاباحة
بعض الخلافة الظاهرية لان ذلك بعيد وجوب المتابعة من لوازم الرياسة وهي مفقودة في ذلك الزمان واستدل ايضا بما سبق
من رواية صوم ابي عبد الله ع في عرفة قبل فوت الحج ع وقوله انه كان اماما يتاسى به الناس وقد عرفت ان المراد من الرواية
ليس ما توهموه بل المراد دفع توهم الناس والظاهر من القائلين بالوجوب الاطلاق وكذا الكلام في فاطمة عليها السلام

فائدة تصرف المعصوم على ثلثة اقسام

ولكنا نمنع ذلك لما عرفت ان مجرد العصمة كافية في افادة الاباحة الثالث ان افعال الخواص من الاصحاب مثل سلمان
والاصبغ وابي ذر ومقداد وامثالهم ... لا حجية فيها الا ان يخبر بالوجه فيؤخذ من باب الرواية
بقيمة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما هو فان قيل بعصمته كما نقل عن بعضهم انه كان من اوصياء عيسى
وقد ثبت عندنا وجوب عصمة جميع الانبياء واوصيائهم فيجب حينئذ الكلام السابق فيهم في غاية الامر الحاقه بهم في الزمان السابق
على الامامة وعلى المختار تثبت الاباحة ايضا لما تقدم مرارا وان لم نقل بعصمته كما هو الاظهر فحكمه كحكم غيره من غير فرق
فائدة تصرف المعصوم على ثلثة اقسام الاول ما كان بالامامة يعني بالولاية المطلقة والرياسة العامة مثل الجهاد والتصرف
في بيت المال واجبار المحتكر على البيع وامثال ذلك والثاني ما كان بالقضاء وهو عبارة عن رفع النزاع بين الخصمين
والثالث ما كان بالافتاء وهو تبليغ الاحكام فان كان تصرفه في العبادات فكلها من باب التبليغ لان الرياسة
لا تعلق لها بالعبادات اصلا وان كان في غيرها فما تميز من الاقسام الثلثة عن قسيميها فلا كلام فيه واما ما كان
مشتبها فمنها ما يتردد بين القضاء والفتوى مثل قوله ع لهند زوجة ابي سفيان حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان
رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فقال خذي لك ولولدك ما يكفيكما بالمعروف فيحتمل كونه من قبيل الفتوى فيثبت منه جواز التقاص
للمسلط باذن الحاكم وغيره ويحتمل القضاء فلا يجوز الا بالقضاء ... ومثل قول الصادق ع انظروا الى رجل قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته حاكما فان كان من قبيل الفتوى فيدل على جواز مراجعة كل عالم بالحديث والاحكام
ويكون معنى قوله فاني قد جعلته حاكما يعني قد اظهرت لكم كونه حاكما من عند الله او معنى اني قد جعلته من قبل الله
حاكما وعلى كونه من باب الرياسة فيختص بحياته ع في زمانه ... ايضا محتاجون الى الاذن الجديد من الامام
اللاحق بعد وفاته لان الرياسة كالوكالة تنقطع بموت الموكل ... فلا يدل على جواز الرجوع

ومنها ما يتردد بين الامامة والفتوى

ينتقل الامر بعده

٤١

الى الفقهاء الموجودين هذا هو الظاهر من قوله وقد جعلته حاكما الا ان الاصحاب قد تمسكوا بهذا الخبر في باب الاجتهاد
والتقليد والسند لوايه على وجوب الرجوع الى المجتهد وقد عرفت كونه مجملا ويمكن ان يقال ان تمسكهم به لكشف
عن وجود قرينة دالة على كونه من باب الفتوى او على ان المعنى اني قد جعلته من قبل الله حاكما قال الشهيد ره
في عد الاسباب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني
يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا انتهى وفيه اولا منع اغلبية الفتوى من غيره وثانيا بعد التسليم منع كونه مفيدا للظن
لانه من باب الكثير والاكثر لا النادر والاكثر وثالثا منع اعتبار مثل هذا الظن ولا يذهب عليك ان محل الخلاف في زمان الحضور
والا ففي حال الغيبة يجوز الاحياء والتملك لكل المسلمين اجماعا بل الكفار ايضا على خلاف فان قلت فالثمرة في كون هذا الخبر
من باب الفتوى او التصرف بالامامة ... جواز الاحياء على كلا التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلعموم
لفظ الموصول قلت تظهر الثمرة فيما كان قبل صدور هذا الخبر بان كان قد احيى احد ارضا بغير اذن الامام فيكشف
عن صحته على الاول دون الثاني وكذا في الزمان اللاحق على زمان هذا الامام مع احتمال الاختصاص على الثاني
بالمخاطبين فقط او على اهل بلده وهكذا ولا يكفي ذلك على الاول لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاظهر
في مورد الاشتباه وعدم وجود القرينة عدم الجواز لاصالة عدم جواز التصرف في مال الغير بغير اذنه تتميم
قد عرفت حال الفعل واما حال الترك فنقول قد ذكرنا فيما سبق ان المراد منه ليس العدم الصرف بل ما من شانه
الاتيان به فقال البعض انه لا حجية فيه بوجه لان الترك والعدم ليس قابلا لكونه حجة ودليلا وان لم يطلع
على تصريح احد بالحجية او عدم الحجية انتهى ويلزم على مختاره من كون الفعل دالا على الاباحة فيدل الترك على عدم
الوجوب بل على عدم جواز ترك الواجب على المعصوم واما على غيره فمقتضى القاعدة مجرى الاقوال فيه ايضا فالقائل بالوجوب

ينبغي ان يقول بالحرمة والقائل بالندب على الكراهة والمتوقف يلزمه التوقف من غير فرق فتدبر حتى تنجلي المعاني

المقام الثاني في التقرير وهو في اللغة مطلق التثبيت وفي اصطلاح اهل الشرع تثبيت المعصوم ع فعل احد
بمعنى عدم ردعه اياه عن فعله مع الاطلاع عليه اعني حصول العلم العادي له والا فهم يعلمون جميع الاشياء بعلم
الامامة ولكنه ليس مدار الاحكام ومع وجود الشرائط التي سنفصلها واما الدليل على حجية التقرير فوجوه الاول
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان المعصوم اذا رأى ان احدا يرتكب الحرام فيجب الردع والنهي عنه فاذا ترك
ذلك يعلم كون الفعل مباحا والا لكان منافيا للعصمة الثاني وجوب الارشاد ومعناه اللغوي اراءة الطريق وفي
لسان الفقهاء تعليم الاحكام الكلية للجاهل بها اعم من ان يكون جهله للتقصير او القصور والنسبة بينه وبين النهي عن المنكر
العموم من وجه لان موضوع النهي عن المنكر القبيح الفعلي فوجوب النهي فيما كان قبيحا بالفعل سواء كان مع جهل الفاعل او
(مقابل القبيح الشأني)
مع علمه فاذا تحقق احد حراما مع جهله بالحرمة لقصوره فهو محل الارشاد دون النهي عن المنكر لعدم القبح الفعلي هنا
واذا اتى به عالما بالحرمة فهو محل النهي عن المنكر خاصة لعدم وجود الجهل حتى يصدق الارشاد واذا اتى به مع الجهل لكن كان
منشاؤه التقصير فيجتمعان معا لوجود الجهل وكونه قبيحا بالفعل في حق المقصر الثالث كون تركها اعانة للاثم فيجب
الاجتناب عنه بدليل قوله ولا تعاونوا على الاثم ويرد على هذا الوجه الاخير ان معنى الاعانة تهيئة مقدمات الفعل
بحيث يكون للمعين مدخل في حصول الفعل ولا ريب ان مجرد السكوت وعدم الردع ليس من هذا القبيل فاذا الوجه
هو الوجهان الاولان واما معيار التقرير وشرائطه فالاول ما ذكرنا من كون الفعل معلوما بالعلم العادي الثاني
التمكن من الردع الثالث العلم ~~بعدم وجود مصلحة في الترك~~ بترتب اثر على الردع بان يكون الفاعل ممن يستمع لـ
قوله ويرجع عن فعله بردعه الرابع العلم بعدم وجود مصلحة في الترك ويمكن ارجاع ذلك الى احد الاولين فان المصلحة

في الترك اما ان يكون خوف الضرر على نفسه فيرجع الى عدم التمكن واما العلم بعدم قبول الفاعل قوله ع وكون التعرض لغوا فيرجع الى
الشرط الثاني ولكن اقول يمكن تصور المصلحة بغير الوجهين المذكورين وهو الاتقاء بان كان المعصوم متمكنا من الردع و
كان الفاعل مطيعا لقوله ولكن خاف المعصوم من انه لو اعلمه الحق كما هو عليه لقبله ويظهره في مقام التقية فيصيبه بذلك
ضرر عظيم ~~هذا~~ الشخص الخامس العلم بالعنوان بان يعلم عدم وجود عنوان واقعي او ظاهري او وجود عذر في حقه
~~مثلا اذا رأى رجلا يشرب الخمر فلا يكفي عنده احتمال كونه من جهة المرض المفروض او عنوان واقعي~~ من باب الاكراه الغير
~~فلا يحتمل قيام بينة عنده يكون ماء او هو عنوان ظاهري~~ ادى الى شرب الخمر فلا يكون احتمال ان يعتقده ماء وحتى يكون معذورا
وزيادة او نقصان فاذا اجتمع
والا فلا يجوز الردع لان شرائط التقرير هو شرائط النهي عن المنكر من دون تفاوت
تلك الشرائط في التقرير فهو حجة لما قدمناه وزاد بعضهم شرطا سادسا وهو استمرار الفعل بمقدار زمان يكون
قابلا للنهي بان لا يكون آني الحصول مثل التكلم بالغيبة مثلا فاذا قال فلان فاسق مثلا فقد فرغ من الفعل فلا معنى
للنهي عنه بان يقول لا تفعل و(ورد عليه) بانه لا ينحصر الردع على النهي عن نفس الفعل بل يجب اللوم على فعله والاستتابة بان يقول
لم فعلت ذلك وتب منه ولا تفعل مثله بعد ذلك وقيل يرد على اطلاق هذا الرد ما اذا كان الفعل صغيرة ولم يعزم
على العود فحينئذ لا يجب اللوم ولا الاستتابة ايضا فيصح الشرط المذكور في هذا المورد فلا يصح الرد مطلقا هذا كله اذا
حصل العلم بالشرائط واما في مقام الشك في وجود الشرائط وعدمها فان كان الشك في حصول العلم العادي فالاصل
عدمه لان العلم العادي امر حادث فيستصحب عدمه عند الشك وان كان في وجود التمكن والقدرة فالاصل التمكن بناء
على ان المراد منه عدم المانع لان المقتضي موجود في الامام دائما وهو كونه اماما ومعصوما فاذا حصل الشك في المانع فالاصل
عدم المانع فان قلت انه اصل مثبت قلت قد اقر القائل بذلك بكونه مثبتا ولكن قال ان اصالة عدم المانع ماخوذ
من بناء العقلاء عليه فلا يضر كونه مثبتا لعدم استناد ناحية الى قوله لا تنقض اليقين بالشك من الادلة الظاهرية ولا

بل يجب ان يكون عالما بعدم الاعذار كاحتمال المرض فيحتمل ... واحتمال قيام البينة او عنوان ظاهري في حق

وحصل الشك في باقي الشرائط فلا يمكن اجراء الاصل فيها لكونه معارضا بالمثل كقولنا ان الاصل عدم المصلحة في الترك
فيعارض بقولنا الاصل عدم المصلحة في السكوت عن الردع وقولنا الاصل عدم ترتب الاثر على الردع معارض بقولنا الاصل
عدم ترتب اثر على الترك فتأمل والحاصل انه يكون التقرير محلا عند الشك في تلك الشرائط فينقطع عن الحجية
هذا تمام الكلام في العقل والتقرير والحمد لله العزيز الحميد باب الكلام في الاجماع فنقول هو في اللغة يطلق على معنيين الاول
العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم والثاني الاتفاق وقد يطلق على معان اخر ذكرها في كتب اللغة واما في الاصطلاح اتفاق مخصوص
يدل على حقيقة مورده وذكر العلماء في بيان حده عبارات مختلفة [illegible] فنقول قبل الخوض في التحقيق نقدم الكلام في المذاهب
المختلفة في طريق حجيته وبيان مدركه فنقول للعلماء في الاجماع طرق اربعة الاول طريقة العامة وهو ان الاجماع
عبارة عن اتفاق كل الامة او اهل الحل والعقد يعني العلماء من الاستنباط بعضهم فيقولون بان وجه حجية الاجماع هو ان
الامة لا يجتمعون على الخطاء فاتفاق الكل حجة من حيث هو كل لا من جهة اخرى والحاصل ان مناط الاعتبار فيه هو الكلية
الثاني طريقة القدماء من الاصحاب وهو ان الاجماع حجة من حيث حصول العلم الاجمالي بدخول قول المعصوم في المجمعين
فيكون الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة يعلم دخول قول المعصوم فيهم اما اذا كان اتفاق جميع الامة فظاهر لان المعصوم
من جملة الامة وسيدها وكذا اذا خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه اذا كان العلم الاجمالي حاصلا باتفاق الباقين من الجملة
المناط دخول الامام فيهم المعلوم اجمالا لا تفصيلا الثالث طريقة الشيخ في العدة وهي طريقة اللطف وتقريرها ان
الاخبار قد دلت على وجوب اللطف بمعنى انه يجب على الامام ان يعصم المؤمنين من الاجتماع على الخطاء كما ورد متواترا ان
الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم فاذا وجدنا ان الامامية يقولون
[illegible] ولم يعرف له مخالف ولم يكن له دليل [illegible] في كونه قول الامام فبعد الرجوع الى تلك القاعدة نعلم انه قول الامام
والا كان قوله مخالفا لهم لوجب ان يعلمهم الخلاف والحاصل كشف الاجماع عن قول الامام بقاعدة اللطف الرابع

ولا بد في الكلام من توضيح مقدمة وهي انه قد [illegible] ان الادلة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهل [illegible] الاجماع قسيم الادلة الثلاثة بمعنى انه مستقل في مقابل الثلاثة او قسيم من واحد منها اما الكتاب والعقل فلا سبيل الى احتمال رجوع الاجماع فيهما واما السنة فيحتمل رجوعه اليها [illegible] ومعرفة حقيقته يحتاج الى بيان [illegible]

الرابع طريقة المتأخرين وهي طريقة الحدس بمعنى ان العادة قاضية بحصول القطع من قول كل طائفة بقول رئيسهم
فاذا رأينا العسكر متفقين على شيء نكشف منه ان هذا رأي رئيسهم فكذا الاجماع والحاصل كونه كاشفا عن قول الامام
من باب الحدس وقد يطلق عليها طريقة الرياسة والمرؤسية اذا عرفت ذلك فنقول اما على طريقة العامة فلا اشكال في
كونه دليلا مستقلا وكونه قسيما للادلة الثلاثة لانهم يقولون يكون قول الكل نظير قول النبي في الايصال الى الواقع واما على
طريقة القدماء فيشكل ذلك من حيث اعتبار كونه متضمنا لقول المعصوم فالمعتبر حينئذ هو قول المعصوم والباقون تبعوا
كالحجر الموضوع في جنب الانسان فيدخل في السنة ولا يصح عده قسيما لها او تخصيصه بالباب المفرد وذكر التفاصيل فيه
وقد تعرض لهذا الاشكال جملة من القدماء كابن زهرة وابن حمزة والمفيد على ما حكي عنهم والظاهر من كلمات بعضهم كون
ابتداء هذا الايراد من العامة حيث طعنوا على اصحابنا في اعتبارهم في الاجماع تضمن قول المعصوم ثم جعلهم اياه قسيما للسنة وذكر
السيد المرتضى في الذريعة سؤالا وجوابا في ذلك فاورد على نفسه بانه كيف يصح جعل الاجماع دليلا رابعا وقسيما للادلة
الثلاثة مع انه داخل في السنة لاعتبار تضمن قول المعصوم فيه فان كان المراد مع العلم بقول المعصوم فيكون اعتبار
غيره معه لغوا واذا كان مع فرض عدم العلم به فلا حجية فيه اصلا ثم اجاب بانا لسنا بادئين بذلك وليس ابتداء
عد الاجماع دليلا مستقلا من فرقة الامامية بل المبتدع له العامة فلما عرضوه علينا لم نجد بدا من قبول حجيته على انا
خالفناهم في طريق حجيته وقلنا ان وجه اعتباره هو تضمنه قول المعصوم فالذي تعارف من الاصحاب في ذكر الاجماع
مماشاة لهم لا بيان حقيقته ومدركه انتهى ملخصا ولكن الظاهر من كلامه الالتزام بوجود الاشكال والتقرير للايراد فاخذ ولكن
تصدى لحل هذا الاشكال جملة من المتأخرين منهم صاحب الفصول عليه الرحمة حيث قال في كلام طويل له في ذلك ما حاصله
ان الدليل على قسمين احدهما ما كان كشفه عن المطلوب بواسطة كما ترى ان الخبر يكشف عن قول المعصوم وقول المعصوم يكشف عن
مراده وهو عن الواقع وهكذا وقد يكون بلا واسطة كما ان دليل العقل مثلا يكشف عن الواقع بلا واسطة

فظهر ان الاجماع عندهم عبارة عن اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام

ففي ما نحن فيه الاجماع كاشف عن الواقع بواسطة بمعنى انه يكشف عن قول المعصوم وهو يكشف عن الواقع فيصح اطلاق
الدليل عليه فيرتفع الاشكال انتهى ملخصا ولكن يرد عليه ان هذا الجواب لا يرفع محل السؤال لان الكلام انما هو في جعله
دليلا مستقلا في مقابل السنة لا في صدق الدليل عليه ومجرد صدق الدليل لا يقتضي ذلك والا للزم ان يجعل الخبر
ايضا دليلا خاصا بل كل واحد من انواعه وافراده ومنهم العلامة الطباطبائي في فوائده فقال ان معنى الدليل هو الموصل
الى المطلوب وهو لا يصدق الا على ما كان كاشفا عن الواقع بدون واسطة فالخبر اعني قول الراوي لا يطلق الدليل عليه
لانه كاشف عن الواقع بواسطة قول المعصوم عم ان قول الصادق عم قال ابي ان الحكم الفلاني كذا ليس بدليل
لانه نزل نفسه بمنزلة الراوي فليس كاشفا عن الواقع الا بواسطة قول الباقر عم فلا يكون دليلا واما في ما نحن فيه فالاجماع يكشف
عن الواقع بدون واسطة غاية الامر ان وجه حجيته وعلة كشفه هو تضمن قول المعصوم لا انه كاشف عن قول المعصوم
وهو يكشف عن الواقع لان مجرد توقف العلم بالحجية على شيء لا يكون واسطة كما ان الادلة مثلا يكشف عن الواقع ولكن
اذا توقف فهم معنى الفاظها على الرجوع الى اللغة لا يتوهم كونه واسطة في الكشف عن الواقع انتهى ونقول التصديق
بمقالته موقوف على تصور نفس الاجماع والحق انا بعد التصور التام نجد الاجماع كما قاله كاشفا عن الواقع بدون واسطة
لانه لا يجي قول المعصوم الى الذهن عند تصور الاجماع اولا بل هو في التصور الثانوي واما على طريقة الشيخ ره حيث قال
بانه اذا اجتمع الامة على الخطاء كان الواجب على الامام ردهم عن ذلك لانه مقتضى اللطف وهو واجب فلما رأينا عدم ردعه
اياهم عن ما اتفقوا عليه وسكوته عن التعرض لذلك كان ذلك تقريرا منه لما هم عليه فعلى هذا لا ريب في دخوله في السنة لان
الاجماع يكون تقريرا للمعصوم وهو قسم من السنة واما على طريقة المتأخرين فعلى ما قرره اكثرهم من كون الاجماع كاشفا عن قول
المعصوم بقاعدة الرئيسية والمرؤسية لانا اذا رأينا العلماء متفقين على قول مع اختلاف الاهواء والدواعي وكونهم عادلين
كنا قاطعين بان هذا من جهة وصول قول المعصوم اليهم فلا يخفى انه يدخل ايضا في السنة لان ظهر ان السنة هو قول المعصوم
واما ما نقل

واما ما نقل عن بعضهم من كونه كاشفا عن رضاء المعصوم فلا نفهم معناه لانه ان كان المراد كشفه عن رضاه الا حتى بمعنى انا لما
رأينا اتفاقهم على قول ولم يظهر خلافه من الامام يكشف عن انه راض بهذا القول فهذا يكون بعينه طريقة الشيخ وان كان المراد
كشفه عن رضاه الباطني فهو غير معقول لانه لا يستفيد الرضاء بالمعدوم ومع ذلك الازم على فرض القول به كونه دليلا مستقلا لعدم دخول
الرضا في السنة او غيرها من الادلة الامر الثاني ان الاجماع هل هو امر لبي وعقلي او هو لفظي فنقول قد عرفت ان الاجماع
هو العزم والاتفاق وقد صرح العلماء بكونه عبارة عن الاتفاق الناشي من العزم فهو امر نفساني ولا دخل فيه للالفاظ بل لا يكون دائما
الا لبيا نعم لا بد له من متعلق وهو قد يكون الحكم والنسبة الخبرية بين الموضوع والمحمول وهو قد يبين بعبارات مختلفة
وقد يكون بلفظ واحد اما الاول فلا اعتداد بالالفاظ اصلا واما الثاني فاما ان يكون من باب مجرد الاتفاق العادي والمطابقة الاتفاقية
واما ان يكون من جهة العزم على خصوص اللفظ ايضا فالاول ايضا لا اعتبار فيه للالفاظ بوجه من الوجوه واما الثاني فمثل الاجماع
على ان المغرور يرجع على من غره فيصير معقد الاجماع هو هذه العبارة فيكون مثل الخبر المتواتر القطعي الصدور فيجري فيه الاحكام
اللفظية مثل العموم والخصوص وغيرهما فظهر بما بيناه سقوط التفصيل الذي ذكره بعض المشايخ من ان طرق الاجماع اربعة
فعلى طريقة العامة حيث ما صرحوا بان الاتفاق والاجماع عبارة عن اتفاق الاراء والاراء امر لبي واما على طريقة القدماء
فان كان كاشفا عن قول المعصوم ومن لفظه فهو لفظي وان كان كاشفا عن رأيه من دون مدخلية للفظ فهو لبي وكذا على
طريقة الشيخ فلا ريب في انه لبي واما على طريقة المتأخرين فلبي ابدا لانه يكون من باب الحدس ولا دخل فيه للالفاظ
ووجه ضعفه اولا انه لا يعرف بعض العامة الاجماع باتفاق الاراء فكذلك عرفه بعضهم باتفاق اهل الحل والعقد
على امر ديني فلا يصح الحكم بكونه لبيا مطلقا وثانيا ان الحدس ايضا على طريقة المتأخرين قد يكون كاشفا عن قول
المعصوم فلم لم يحكم بالتفصيل فيه مع ان كون المكشوف عنه هو اللفظ لا يستلزم كون الاجماع الذي هو الاتفاق
لفظيا فالحق ما قدمناه من كون نفس الاجماع دائما لبيا وانما يكون متعلقه لفظيا في بعض الموارد كما مر
الامر الثالث ان الاجماع هل هو دليل قطعي او دليل ظني فنقول ينبغي في تحقيق ذلك ان يلاحظ الطرق الاربعة فيه

فان كان كاشفا عن تقرير اللفظ فيكون لفظيا وان كان تقرير الفعل فهو لبي

فاما على طريقة الخاصة فلانها دليل قطعي لان الدليل القطعي ما كان دلالته على مدلوله ومؤداه مقطوعا فان الاجماع على طريقة
القدماء حيث يقولون بدخول قول المعصوم ع في المجمعين يدل على ثبوت متعلقه ومعقده قطعا سواء كان ذلك
المتعلق حكما او لفظيا لان الاجماع اذا تعلق باللفظ مثل الاجماع على قولهم العقود [illegible] على [illegible] فيدل على قطعية ذلك
اللفظ بمعنى كونه عبارة صادرة من المعصوم قطعا وان كان دلالته على خصوص الافراد ظنيا مثل الخبر المتواتر وكذا
على طريقة الشيخ والمتاخرين بعد فرض تحقق مقدماتهم فان تقرير المعصوم الثابت حجة قطعا سواء كان
تقريرا للحكم والفتوى او كان تقريرا للفظ كما هو على طريقة الشيخ واما المتاخرين فلانه وان كان من باب الحدس لكنه
الحدس القطعي فبعد تسليم المقدمة لابد من كون دلالته قطعية فظهر بما ذكرنا ان ما ذكره البعض كما اشرنا اليه سابقا ايضا
من التفصيل بين ما كان الاجماع لبيا وبين ما كان لفظيا بان كان متعلقا بمحل اللفظ لان دلالة الالفاظ ظنية فمن حيث
انه لا وجه له لما اسلفنا ان الاجماع لا يكون الا لبيا وكونه متعلقا على اللفظ لا ينافي كون نفس الاجماع قطعيا كما بينا
واما على طريقة العامة فنقول ان مذاقهم في اصل الاجماع مختلف فاكثرهم على ما نستفيد من كلماتهم ان اعتبار الاجماع
من جهة دلالته على [illegible] مورده فيكون دليلا وذهب بعضهم الى كونه من باب التعبد المحض كما نستفاد
من كلام امام الحرمين حيث قال ان الاجماع ليس بحجة وان قامت الحجة على وجوب قبوله والحاصل ان
الدليل العقلي وغيره دل على ان ما انعقد الاجماع عليه يجب التعبد به لا من جهة انه دليل على الواقع بل هو محصل
لهذا الحكم التعبدي فعليه لا يكون دليلا ولا حجة وانما بعض ادلتهم ايضا ذلك مثل قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى وان فهم منه بعضهم غير ذلك نعم بعض منها ايضا يدل على
الاول مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك اما على المذهب الاول حيث قالوا بكونه دليلا فيظهر من بعضهم
الخلاف في كونه دليلا قطعيا كما اشار اليه الفخر الرازي فقال ان اصحابنا وان اجمعوا على ان منكر الاجماع كافر او
فاسق ولكن لا وجه لثبوت الفسق بذلك فضلا عن الكفر ونقل عن امام الحرمين ان الادلة الدالة على اعتبار الاجماع

بالحكم بالقطعية في القسم الاول وكونه ظنيا في القسم الثاني

انه حيث عرف بانه قد قامت حجة

كلها من قبيل اخبار الآحاد فكيف يحصل القطع بها وعن الآمدي وغيره ان الاخبار الاجماع ليست من الآحاد المعتبرة
فضلا عن كونها موجبة للقطع كما تعرض لجمالها بعض اصحابنا ايضا فقال السيد المرتضى ان ما ورد من قوله لا تجتمع
امتي على الخطاء من المجعولات وليست ثابتة اصلا واما ما نقل عن العلامة انه قال في القواعد ان من خواص
نبينا ص عصمة الامة فاورد عليه بعضهم بان عصمة الامة اذا كانت من جهة دخول المعصوم فيهم فلا يختص ذلك
بنبينا ص لان الاجماع من الشيعة على ان الارض لا تخلو من الحجة ابدا حتى قال بعضهم لو كان في وجه الارض اثنان لكان
احدهما الحجة واجاب عنه بعض بان المراد عصمة الامة من النسخ والتحريف ونحوهما وليكن [illegible]
الذي ذكره ان عصمة الامة وعدم ضلالتهم من خواص النبي ص [illegible] بالتاويل في المقام فالجواب الحق انه
يمكن جعل ذلك من خواص النبي على قولنا ايضا لان غاية ما ثبت لزوم معصوم واحد في كل عصر من الاعصار
فيمكن وجود نبي في زمان وان لم يوجد وصيه الا بعد مدة طويلة بخلاف نبينا فان اول من آمن به ص امير المؤمنين ع
فالمعصوم موجود في امته من الاول دون سائر الانبياء ومعلوم ان النبي نفسه لا يعد من الامة واما على
المذهب الثاني فاذا اتفق كونه دليلا فلا يتصور عدم كونه دليلا قطعيا فلا اشكال حينئذ اصلا الامر الخامس
ان البحث في الاجماع هل هو من المسائل الاصولية ام لا فنقول ان البحث فيه يتصور على وجوه اربعة الاول الكلام
في حقيقة الاجماع بان نتكلم في ان الاجماع ما هو الثاني في الكلام في امكان تحقق الاجماع بان نتكلم في انه هل
يمكن ان يتحقق الاجماع في الخارج ام يمتنع ذلك الثالث الكلام في امكان العلم بالاجماع بعد تسليم امكان تحققه
الرابع الكلام في حجية الاجماع بعد تسليم الامر الثاني والثالث اما على الاول فلا ريب في عدم دخوله في الاصول لان مسائل
الفن هي القضايا التي يكون موضوعها نفس موضوع الفن او جزئه او جزئيه وواضح ان الكلام في حقيقة
الاجماع من باب التصورات ولا يكون القضية الا من باب التصديق واما على الثاني فلذلك ايضا لان

لان علم الاصول ما يبحث فيه عن احوال الادلة وعوارضها الذاتية والكلام في الاركان والاقناع ليس من قبيل الكلام
في عوارض الذات لانه لم يثبت قبله ذات ودليل حتى يتكلم في احواله واما على الثالث فقد قال قائل ان هذا
ايضا ملحق بالمقام الثاني ولعل منشأه توهمه ان الموضوع هو الدليل الفعلي وما لم يعلم الكشف لا يكون دليلا
على شيء ويرد عليه ان هذا ممنوع بل موضوع الاصول هو الدليل الشأني فالاجماع بعد فرض امكان تحققه دليل شأني
وكونه بحيث يكون قابلا لتعلق العلم به والاطلاع على المعلومية حال من احواله فهو مسئلة اصولية واما على الرابع
ففيه خلاف بين الفاضل القمي وصاحب الفصول فقال الاول ان الدليل امر بسيط ولكن يحتاج عند التحقيق
الى امر تفصيلي وهو ذات ثبت له الدليلية فح اذا لم يثبت الحجية لا يكون دليلا فالبحث عن دليلية
الدليل ليس بحثا عن احوال الدليل فلا يكون من مسائل الاصول وهذا الكلام جار في الكلام عن حجية جميع الادلة
مثل البحث عن حجية خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما فيكون ذكرها في الاصول من باب التبعية والاستطراد
وقال صاحب الفصول انا لا نسلم ان موضوع الاصول هو الدليل المتحد بهذا التفصيل لان موضوع الاصول هو
ذات الكتاب وذات السنة وذات العقل وذات الاجماع بمعنى عدم تقييدها بوصف الدليلية واما قولهم
ان موضوعه هو الدليل فالمراد جعل هذا الوصف العنواني مرآة لذواتها وطريقا لمعرفتها لا قيدا لها كما
اذا قلت اكرم زيدا الذي هو متلبس بلباس كذا فانما تريد تعريف زيد بهذا الوصف لا تقييده بذلك
فعلى هذا فالاصولي انما هو ذات الاجماع والحجية وعدمها حال من احوالها فيكون داخلا في مسائل الاصول
بقي الكلام فيما اورده بعض ان البحث عن حجية الاجماع وعدمها لا يعقل على قول الخاصة حيث عرفوا الاجماع
بانه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم وبعد التقييد بقيد الكشف يكون حجيته بديهيا ولا يكون قابلا
للبحث والنزاع فيها واجيب عنه بوجهين الاول ان محل النزاع هو اجماع العامة فهم يحكمون بالاثبات ونحن نحكم

بالنفي

بالنفي الثاني ان محل النزاع كلا ولكن قسماه الى قسمين فحكمنا بالنفي وعدم حجية الاجماع من حيث هو اجماع وحكمنا بالاثبات
وعلى الحجية من حيث كشفه عن قول المعصوم هذا ولكن نقول ان ما ذكر من الوجهين مبني على كون الخاصة ايضا متبعين
في تاسيس الاجماع كالمخالفين ولكن الحق ما اشار اليه السيد المرتضى كما نقلناه سابقا من انا لسنا بادئين في
ذكر الاجماع بل المبتدئ بذلك هو العامة ثم عرضوه علينا فلم نجد بدا من قبوله ولا خالفناهم في الطريق ومضينا
في البحث عنه على سبيلهم المحقق الاقسام والاحتمالات ولا يخفى ان كل ما ذكرناه من التوجيه في البحث عن المقام الرابع
من حيث ادخاله في الفن انما هو في الاجماع المحصل واما المنقول فالامر فيه اوسع واسهل بناء على ما ذكره صاحب الفصول
فظاهر لان الموضوع هو ذات الاجماع والبحث عن الحجية بحث عن احواله وذكر هنا جواب آخر يستفاد مما ذكره
بعض في الجواب عن البحث من خبر الواحد حيث قال ان الدليل هو السنة فالمراد انه هل يثبت السنة بخبر الواحد
ام لا فالبحث عن خبر الواحد بحث عن احوال السنة حقيقة من حيث ثبوتها وفيما عدم ثبوتها بهذا الطريق فكذا الكلام
في الاجماع فان الدليل هو الاجماع والبحث عن الاجماع المنقول لارادة انه هل يثبت الاجماع بالنقل ام لا
فيكون بحثا عن احوال الاجماع وذكر بعض آخر جوابا آخر في خبر الواحد يمكن كونه جوابا عن الايراد في الاجماع
وهو ان المراد من البحث عن حجية خبر الواحد هو انه اذا عارضه دليل هل يكون فيه قوة المكافاة للدليل ام لا
فالحاصل ان البحث عن الخبر في الحقيقة بحث عن حال الدليل الذي هو غير الخبر الواحد من حيث معارضته لخبر الواحد
فهو ما نحن فيه ايضا المراد من البحث عن حجية الاجماع مطلقا هو معرفة حال الدليل اذا عارض الاجماع بمعنى انه
هل يوجد المكافاة للدليل في الاجماع ام لا هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما هو المقصود
الاصلي من البحث في الاجماع والادلة فيه من الكلام في مقامين الاول في بيان حقيقة الاجماع وذكر حده الثاني
في بيان مداركه وذكر الادلة على حجيته اما الاول فقد عرفت ان الطرق فيه مختلفة فينبغي ان ننقل ما ذكره

نقل

كل واحد من ارباب المذاهب في تعريف الاجماع حتى يكون موافقا لمذهبهم فاما العامة فقد ذكروا في بيان حده عبارة
مختلفة واشهرها بلفظ الاول ما ذكره الفخر الرازي من ان الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر ديني والمراد بالامة
الجميع والاضافة الى النبي صلى الله عليه وآله لعدم اعتبارهم بالاجماع في سائر الامم والتقييد بالامر الديني لاخراج العاديات
والعقليات الصرفة لعدم اعتباره فيهما والثاني ما ذكره الغزالي من انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر
من الاعصار فذكر المجتهدين من جهة ان العوام لا يكون لهم اثر بل يكون تابعا للعلماء وقوله في عصر لدفع
توهم اشتراط جميع الاعصار لعدم امكان حصوله والافضى الاشتراط الى نفي الصور واما قيد الاخير فمتروك قطعا
والثالث منقول عن بعضهم وهو انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور على امر ديني وعدم تقييد
ذلك بقيد في عصر للاعتماد على وضوحه فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاجماع عبارة عندهم عن اتفاق جميع الامة
على امر ديني في عصر من الاعصار واما على طريقة القدماء فهو عبارة عن اتفاق الامة المتضمن لقول المعصوم عليه السلام
واما دخول شخصه فليس بشرط عندهم قطعا واما على طريقة الشيخ فهو عبارة عن اتفاق جميع الامة ما عدا الامام
بحيث لو خرج واحد من العلماء منهم لا يكون اجماعا ولو كان معلوم النسب لكفاية وجود المخالف في نقض
اللطف واما على طريقة المتأخرين فهو عبارة عن اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن قول الامام قطعا لقاعدة
الرياسة والمرؤسية او لكونهم عادلين متخلين عن الاهواء فلا يقولون من عند انفسهم هذا وقال الفاضل الجليل
من المتأخرين اعني الشيخ المرتضى قدس سره ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات
كثير من الفريقين ولا يخفى ان الاضراب في قوله بل العامة باعتبار ضعفهم في الاعتماد او شانهم واصطلاحهم ثم ذكر جملة من التعريفات
الدالة على ذلك وذكر اعتذارهم عن وجود المخالف بانقراض عصره لانكاره وبانه لو لم ينقرض عصر المخالف لكان مخالفا
وقال بعد ذلك ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على قول الامام عليه السلام كانت الحجية دائرة مدار وجوده

ومن جهة الحدس الناشي من ... في الاول

في كل جماعة هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام عليه السلام فيهم فكل جماعة كثرت
او قلت كان قول الامام عليه السلام في اقوالها فاجماعها حجة وان خلاف الواحد والاثنين اذا كان الامام احدهما قطعا او تجويزا
يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وان كثر ونقل نحوه عن المحقق والعلامة ره نظير ذلك ثم قال هذا ولكن الانصاف انه لا يلزم
من كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح بعد ان معنى المتواتر
لما كان في الاصطلاح هو اخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فلا يطلق المتواتر على اخبار جماعة يفيد العلم
ولكن لم يبلغ هذه المثابة من الكثرة بل من خصوص القرائن الحالية او المقالية وخصوص حال القاطع وغيره وقال واما ما اشتهر
بينهم من انه لا يقدح خروج معلوم النسب واحدا او اكثر فالمراد انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا فمع
ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته اجماعا حيث تراهم يدعون الاجماع في مسئلة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب
لكن التامل الصادق يشهد بان الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا
في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجية فيهم وكون وجود المخالف غير مؤثر
شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق
طائفة من الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية
فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية وعلى تقدير
فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام عليه السلام في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن واما الاتفاق ممن عدا الامام بحيث
يكشف عن صدور الحكم عن الامام بقاعدة اللطف كما عن الشيخ او التقرير كما عن بعض المتاخرين او بحكم العادة فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا
الا ان ينضم قول الامام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى اقوالهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق
جماعة مشتمل على قول الامام عليه السلام اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالمتكلمة في التعبير عن الدليل بالاجماع مع توقفه على

على ملاحظة انضمام مذهب المعلم الذي هو المدلول الى الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلا وهو التحفظ على ما جرت سيرة
اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين فهو اطلاق الاجماع على هذا مسامحة
في مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطاؤهم وعدم وصولهم
الى حكم الامام اقول المراد من المسامحة الاولى اطلاق الاجماع على اتفاق جماعة يتضمن قول المعصوم والثانية
جعل قول غير الامام بمنزلة المتضمن لقوله باعتبار انضمام الكاشف الى المكشوف عنه قال قده والاطلاع على
تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن
المصطلح وبنائه على المسامحة انتهى وقد نقلنا كلامه بالايجاز والاختصار ومن اراد التفصيل فليرجع الى الرسالة
واقول لا يذهب عليك ان ما سبق حكاية تسامحهم في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام ع فيها وانقلاب
اصطلاحهم عما وافق العامة لطريق الامكان والاحتمال من باب محض الاحتياط والدقة التي هي طريقته في سائر المقامات حيث
يورد فتواه ويتمادى على ما يريد التردد والاحتمال فالذي الحق ان نحكم بتحقق ذلك كما لا يخفى على المتتبع ومن جميع ما ذكرنا يعلم حال النسبة
بين الطرق في الاجماع فنقول النسبة بين اجماع العامة وطريقة القدماء هي التساوي لما عرفت من كونه عندهم اتفاق جميع الامة
واما على طريقة التسامح الذي ذكرناه فعموم وخصوص مطلق لانه اذا تحقق اتفاق كل الامة تحقق اتفاق جماعة فيهم الامام
لان الامام ع من جملة الامة بل هو سيدهم ولا يلزم من وجود الثاني تحقق الاول هذا كله بالنظر الى تعريفات اكثرهم كما
نقلناها واما بالنظر الى ما نقل عن بعضهم من كفاية اجماع اهل المدينة لانهم مهبط الوحي او اجماع الصحابة او من عدا
اهل البدع او اجماع الشيخين كما نقل كل واحد من بعض منهم فقد قال قائل ان النسبة بينها وبين طريقة التسامح هي
العموم من وجه الا على الثالث لان الامامية عندهم من اهل البدع كما انهم من اهل البدع عندنا فلا يتصور مورد الاجماع
فالنسبة بينها التباين انتهى ونقول ايضا ان اراد تحقق الاجماع بحسب المفهوم والحقيقة فلا يتصور في اجماع الشيخين ايضا
لانهما غير جماعة فيهم الامام وان اراد الاجماع بحسب المورد والتعلق بان يتفق في مسألة موافقة الشيخين

مع جماعة

مع جماعة فيهم الامام في الحكم فهو متصور في التعريف الثالث ايضا لامكان اجتماع الامامية وغيرهم في الحكم بمسألة
فالفرق لا يعرف له هذا تمام الكلام في الامر الاول واما الامر الثاني فنقول اما مستند العامة على حجية الاجماع فدليلان
فهو دليلان عقلي ونقلي اما الاول فلهم فيه تقريرات الاول ما نقل عن بعضهم وهو ان العلماء اذا اتفقوا على الحكم بخطاء
مخالف الاجماع وهو يدل على حجية الاجماع وكون موافقه مصيبا لان العادة تحكم قاضية بان هؤلاء العلماء المحققين المختلفين
في الاعصار والامصار مع اختلاف الانظار والاهواء لا يتفقون على شيء من دون دليل فيعلم انه قد وصل دليل
ونص قاطع اليهم حتى صار حاجا معالهم لا يقال ان هذا يستلزم الدور لانك اثبت حجية الاجماع بواسطة كشفه عن
نص قاطع واثبت النص بالاجماع فيكون دورا بواسطة لانا نقول انه اثبت حجية مطلق الاجماع
بهذا الاجماع الخاص ولكن اثبت حجية ذلك الاجماع بكشفه عن النص بحكم العادة فالتوقف وان كان ثابتا
من جهة ولكن لم يثبت في هذا الطرف هذا ولكن اورد على هذا التقرير بوجهين الاول النقض باجماع اليهود والنصارى
على تخطئة مخالف مذهبه فلو كانت العادة قاضية بحجية اجماع مطلق العلماء الكثيرة والمحققين للزم قبول قولهم
بل ليس ذلك الا لتبعية آحاد السلف ولا يخفى ان هذا الجواب النقض بالنصارى لانهم لم يثبت اتفاقهم في
زمان حتى يدعي متابعة احاد السلف فهم كما يأتي ذلك في اليهود بانقراضهم في زمان بخت النصر ويأتي النقض
باجماع الامامية ايضا على وجود الامام المنتظر فيلزمهم الالتزام به الثاني ان قضاء العادة مع عدم وجود العواصم
وسلامة النفوس عن الاطماع على وجود دليل قطعي مسلم ولكن لا مطلق بل على كونه قطعيا عند المجمعين وربما يكون شيء دليلا قطعيا
عند كثير ولكن لا يفيد القطع لنا ايضا بل لنا ان نقول ان العادة قاضية بانه لو كان مثل هذا الدليل موجودا عندهم لنقلوه لمسيس المزيد
الحاجة اليه واما التقرير الثاني فهو مثل الاول الا انه لم يتمسك بالاجماع على تخطئة مخالف الاجماع بل قال ان الاجماع
حيث تحقق حجيته لاستحالة تواطؤ هذا الجمع الكثير على الكذب وقول ما ليس له نص قاطع فيعلم كونه عن دليل قاطع متضمن

والجواب الذي ذكرناه في دفع الاول آت هنا ايضا من دون فرق بينهما واما الدليل النقلي فهو كثير ونذكر ما هو اظهرها فالاول
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وتقريب الدلالة ان المراد من المشاقة المخالفة لانهما ماخوذ من الشق بمعنى الطرف فقد عطف مخالفة المؤمنين على مخالفة
الرسول ورتب عليها التهديد والعقاب فلو لم يكن احدهما حراما لم يجز ذلك فثبت وجوب موافقة المؤمنين وهو عين
حجية الاجماع واجيب عنه بوجوه احسنها ما اجاب به الفاضل القمي وهو ان مقتضى فهم تعليق الشيء على شيئين ترتيب الجزاء
عليهما كون اجتماعهما وانضمامهما سببا لحصول الجزاء وعدم كون الواحد سببا مستقلا والدليل على ذلك حكم العرف
كما ترى في قولك ان جاءك زيد وجلس فاكرمه فلا يجب الاكرام مع حصول الجلوس فقط من دون المجيء
قلت فلهذا يلزم ان لا يكون مخالفة الرسول وحده ايضا سببا لترتب العقاب مع انها مستقلة في
ترتب الجزاء فيلزم ان يكون ما عطف عليه اعني مخالفة المؤمنين ايضا مستقلة في حصول الجزاء والعقاب
قلت هذا مسلم لو لم يكونا من قبيل المتلازمين واما اذا كانا متلازمين كما ان مخالفة الرسول ومخالفة المؤمنين
كذلك بمعنى ان مخالفة الرسول تستلزم لمخالفة المؤمنين فذكره من باب التبع والالتزام واجاب بوجه آخر
وهو ان القيد الذي في المعطوف عليه اعني قوله بعد ما تبين له الهدى والمراد من الهدى الحق فترتب العقاب على مخالفة المؤمنين
ايضا مقيد بظهور الهدى وهو في الاجماع عبارة عن دليله وفي هذا الجواب نظر لان اصل اثبات قيد المعطوف عليه في
المعطوف غير مسلم وان كان النفي الكلي ايضا غير صحيح فالحق انه لا ضابطة لذلك كما زعمه صاحب الفصول
فقد يكون القيد في المعطوف عليه قيد المعطوف في مقام وقد لا يكون في مقام آخر واجاب [الاخر] ابن الحاجب والعضدي
بوجه ثالث وهو ان لفظ السبيل يمكن ان يكون مخصوصا بنصرة النبي او المهاجرة او غير ذلك فاتحمه كونه ظاهرا في
الاطلاق والدليل على حجية الظواهر هو الاجماع فيصير دليل الاجماع هو الاجماع فيلزم الدور واجاب صاحب الفصول

عن الكل

عن ذلك بعدم انحصار دليل الظواهر في الاجماع بل يمكن اثباتها ببناء العقلاء على اعتبار الظواهر وبادلة الانسداد وغيرها
فلا يلزم الدور الدليل الثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول قال بعض المتاخرين يمكن الاستدلال بمنطوق الجزء الاول من الاية لان المجتهدين من جملة
اولي الامر فاذا اتفقوا يجب اطاعتهم ولكن فيه ما ترى من الوهن لان المراد من اولي الامر اما على مذهب الخاصة
هم الائمة واما على مذهب العامة صاحب السيف اعني الخلفاء والسلاطين فلا ربط له بالمجتهدين واما الذي تداول
بينهم من الاستدلال بالاية هو الاستدلال بالجزء الثاني اعني قوله فان تنازعتم الخ بتقريب ان مفهومه
يدل على عدم وجوب الرد في محل الوفاق فيدل على جواز العمل به وهو معنى حجية الاجماع والجواب المرافق للصواب
هو انه قد تحقق في محله في الاصول ان الجملة الشرطية اذا كانت لبيان الموضوع لم يكن له مفهوم وضابطه كلما كان
مفهومه من جملة البديهيات كقولنا ان كان لك غلام فانفق عليه فان مفهومه الذي هو قولنا ان لم يكن لك غلام
فلا تنفق عليه من الضروريات الخالية عن الفائدة فلا يعتبر سوق الكلام لبيان مثل هذا المفهوم فالمراد فيما نحن فيه
اذا اختلفتم ووقع بينكم نزاع فارجعوا الى الله واما اذا لم يكن في البين نزاع وتخاصم فلا يحتاج الى حكم
الشارع لعدم التردد والرجوع فليس المفهوم مرادا قطعا فلا دلالة في الاية على المطلوب الثالث قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقد قرر الاستدلال بوجهين الاول ان قوله كنتم خير
خطاب لهذه الامة وتفضيلها على غيرها من الامم يدل على عصمتهم من الخطاء ليكون قولهم حجة والا لا يصح التفضيل
واجيب بوجوه الاول ان اصل الاية كانت كنتم خير ائمة فحرفت وجعلت امة كما روي ذلك عن ابي عبد الله عليه السلام وفيه ان الرواية
ليست حجة للخصم ومع قطع النظر عنها فالاصل عدم التحريف والثاني ان الخطاب ليس لجميع الامة بل لطائفة مخصوصة
منها والامة قد يطلق على طائفة بل اطلق على الواحد في قوله تعالى ان كان امة قانتا والقرينة على ذلك قوله اخرجت للناس

ومع ... فلازم وجوب الاطاعة قول مجتهد واحد ايضا وبطلانه ظاهر

ابراهيم

فان معناه ان الطائفة المرادة من الخطاب قد اطهرت وخلفت الاجلاء بهداية الناس فلو كان المخاطب الجميع فلا يبقى محل الناس
حتى يكون اخراج جميع هذه الادلة لهم فان اصيب ذلك فلا اقل من الاحتمال المساوي لاحتمال ارادة الجميع فيدفع الاستدلال
والتقرير الثاني ان قوله تامرون بالمعروف او تدعو لهم فلو لم يكن الامر والناهي عالما بالحق لجاز ان يامر بالمنكر وينهى عن المعروف
لعدم المعرفة بهما فلا يكون ذلك مدحا وفضيلة والجواب اما اولا فبان المراد والمخاطب بالجميع والثاني هو المخاطب في الخطاب
الاول لاقتضاء السياق فيجري احتمال الاختصاص فيها ايضا واما ثانيا فلان ما هو شرط في حسن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
هو اعتقاد كونه معروفا او منكرا وذلك لا يستلزم عدم جواز الخطاء عليهم الدليل الرابع قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهيدا عليكم ووجه الدلالة من وجهين الاول ان قوله
وسطا بمعنى عدلا ومستقيما لان الوسط عبارة عن عدم الافراط والتفريط فاذا ثبت العدالة يلزم قبول قوله
والثاني ان جعلهم شهداء يستلزم عدالتهم والا فيكون شهادتهم لغوا والجواب عن الاول ان المراد
من الوسط الاعتدال والاستقامة فيما هو اختياري كتحصيل مقدمات العلم بالواقع لا عدم جواز الخطاء
القهري الناشي من الاشتباه واما الجواب عن الثاني فلانا نقول ان اشتراط العدالة في الشهادة مطلقا ممنوع
بل هو من خصائص هذه الشهادة كما ثبت شهادة الجوارح واعضاء الكفار على افعالهم وثانيا ان
العدالة ايضا لا تستلزم عدم جواز الخطاء اذ رب عادل يكثر اشتباهه وقد يجاب بان اشتراط العدالة
انما هو عند الاداء لا عند التحمل ويكفي ان يصير الامة عادلا في الارتحال الى العقبى ولكن هذا الجواب
لا يخلو عن نظر واضح واما ادلتهم من الاخبار فمنها روايات ادعي تواترها معنى فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطاء
وبرواية اخرى لا تجتمع امتي على خطاء بالتنوين وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله لم يكن الله ليجمع امتي
على الخطاء وقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وقوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة
وقوله من خرج عن جماعة المسلمين شبرا فقد خرج عن ربقة الاسلام وقوله من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة

والجواب ان تلك مما ورد انه خبر لعدم دلالتها على تعدد شركة متواترا حتى من كونها متواترا معنويا وعدم كون كل واحد منها
من الاخبار الصحاح والمعتبرة فضلا عن كونه متواترا كما صرح بذلك جماعة منهم ايضا ومع ذلك كله فدلالته ما عدا الثلاثة الاولى
على مطلوبهم غير ظاهرة ايضا بل هي في خلافه فان معنى قوله لا تجتمع لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وان الله تعالى لا يجبر
الامة على الخطاء والمراد من الجماعة في قوله كونوا مع الجماعة وامثاله جماعة الصلوة فان سلمت الظهور فلا اقل من الاحتمال
فيبطل الاستدلال واما قوله لا يزال طائفة من امتي فلا تضر بنا لدلالته على لزوم معصوم في كل زمان
والدليل على كون الجميع على الحق واما قوله لا تجتمع امتي على الخطاء او قوله على الضلالة او قوله على خطاء بلا لام ففيها
اولا ما عرفت من ضعف السند حتى صاعدنا وثانيا ان اللام في الخطاء يحتمل ان يكون للعهد الذهني فيكون بمنزلة النكرة
الواقعة بعد النفي في العموم ويحتمل ان يكون للجنس فيكون المعنى لا تجتمع امتي على جنس الخطاء فلو اتكم كل واحد
من الامة على فرد من الخطاء غير الفرد الذي اتكمه الآخر لصدق الاجتماع على جنس الخطاء فيلزم من هذه الرواية على هذا ان يكون
في الامة شخص لا يصدر منه الخطاء ابدا سواء كان ذلك الشخص واحدا او اكثر وذلك هو المعصوم فيلزم منهم القول
بوجود المعصوم في الامة مع انهم لا يقولون به بل هو عندهم مطلقا باطل ولا يخفى ان الثاني اولى واظهر لكون اللام حقيقة
في الجنس مع كفاية الاحتمال المساوي في هذا المقام ومع التسليم لكونه ظاهرا في العهد الذهني وكذا على نسخة خطاء
بلا لام فيجاب بوجهين الاول ان المفعول به لا بد ان يكون موجودا قبل وقوع الفعل عليه بمثل قولك رايت زيدا
فان كان متصفا بالوصف العنواني فلا بد من تلبسه بذلك الوصف قبل الفعل كقولك رايت كاتبا ولا يصح
ان يكون المراد الذي يكون عدا ففي الرواية معنى الخطاء وما هو بالخطائية فالمعنى لا تجتمع امتي على ما
خطاء عندهم وليس في ذلك حجية لان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة بل كما عرفت من لزوم وجود المفعول
وثبوته قبل الفعل وطريق كل اي وجوده هو علمه الثاني ان الاجماع الحاصل في الاجماع الاداري بان يكونوا
قاصدين الا الاجماع لا مجرد الموافقة الاتفاقية فلو اتفق ان كل واحد منهم قد افتى في المسئلة من جهة
مرجح في نظره مع عدم العلم بفتوى الآخر ثم علم موافقة آرائهم فلا يشمل الاجماع على تلك الصورة بل

مدلول الرواية هو ما اذا عزموا على الاجتماع فان قلت فاذا دلت الرواية على حجية قسم من الاجماع وهو

صورة الارادة للاجتماع على ما هو معلوم الخطائية فيثبت الباقي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل

قلنا لا يجوز الاستناد بذلك للزوم الدور وهو واضح واقول يمكن ان يجاب عن جميعها تقريبا بانه لم يمنع

اجتماع الامة على الخطاء ولكن نقول ان ذلك لكون المعصوم فيهم دائما وكونه واحدا من الامة فلا يتحقق

اجتماع جميع الامة اذا لم يوافقهم الامام فان وافقهم فيكون حجة لدخول المعصوم ولقوله لا من حيث انه اجماع

فان قلت فحينئذ يكون غاية مفاد هذه الروايات وجود معصوم في الامة فعلى هذا لا يحسن الا بعيد

البين من ذلك من حصائصه حيث اضاف الامة الى ضميره وقال لا يجتمع امتي مع ان جميع الامم

لا يخلون من معصوم كما هو مذهب الشيعة قلت قد مر الجواب عن ذلك فيما سبق ويمكن الجواب بوجه اخر

ايضا وهو كون مراده التخصيص بالنسبة الى الامم الموجودين في زمان امته لا اجتماعهم على الخطاء

وهو عدم قبول الاسلام وليس فيهم معصوم واما الكلام في دليل حجية اجماع القدماء وهو مدركه على طريقتهم

فنقول قد عرفت مرارا ان الاجماع عندهم عبارة عن اتفاق جميع الامة بحيث كان قول الامام داخلا فيهم فحينئذ

يثبت حجية الاجماع بمقدمتين كل واحد منهما ضرورية الاولى انه اذا تحقق اتفاق جميع الامة يدخل فيهم الامام لانه منهم

الثانية انه مع دخول الامام يلزم قبول قولهم في ذلك بمعنى الحجية فالحاصل ان حجية الاجماع على طريقتهم بديهية

لا يتعين التامل فيها ولا كلام لهم في الكبرى ولكن قد وقع المناقشة منهم في الصغرى وفي تحقق الاجماع على

طريقتهم بحيث يكون مثمرا في الاحكام فقال بعضهم ان طريق حصول الاجماع على طريقهم منحصر فيما اذا عرف

الاقوال والمفتين ولكن لم يعرفهم بالخصوص حتى يقطع بعدم خروج الامام عن بينهم مع عدم معرفة شخصه

وعلى هذا فان اراد زمان الحضور فنقول ان مثل ذلك لم يقع في زمانهم وعلى فرض وقوعه فلم يصل الينا لغاية

ندرته وشذوذه فلا ينفع لنا اصلا وان كان المراد اعم من زمان الغيبة فلا ريب في انه لا يتحقق في زمان الغيبة

لعدم كون

لعدم كون الامام عليه السلام متصديا للفتوى في ذلك الزمان وتعذر العلم بآراء كل العلماء المتشتتين في الاعصار والامصار

غاية ما يمكن هو المعرفة باقوال صاحب التصانيف مع كثرة غيرهم من العلماء الفحول بل كون كثير منهم مختفيا بحيث لا يعرف

له اثر وبعد تسليم ذلك فهم معلوم النسب فكيف يتصور دخول المعصوم فيهم مع عدم معرفة شخصه وقد يجاب عن ذلك

بما حكي عن بعض المحققين من انه ربما يتفق ان احدهم يرى الامام عليه السلام ويتلقى الحكم من نفسه عليه السلام ثم لا يقدر

على اظهار ذلك خوفا من التكذيب فيخرج الحكم بصورة الاجماع انتهى وانت خبير بان هذا الكلام مع قطع النظر عن

ندرته بل اختصاصه بصاحبه لا ربط له بما نحن فيه وليس هو اثباتا للاجماع الذي ادعيه القدماء من اتفاق

الامة المتضمن لقول الامام كما لا يخفى واجيب بوجه اخر ايضا وهو انا نمنع ان طريق تحصيل العلم باقوال العلماء

منحصر في تتبع كل واحد من الفتاوى ووصول فتوى كل واحد الينا بل انا اذا راينا انهم يرسلون المسئلة ارسال المسلمات

بان نرى ان جملة من العلماء المعتبرين قد ذكروا المسئلة بطريق الجزم ولم يذكروا الخلاف يحصل لنا القطع بالاتفاق بمعنى

كون ذلك مذهب جميع العلماء ~~...~~ فيحصل من الاتفاق قول الامام عليه السلام فيحصل

لنا العلم بالاجماع كما حكي عن الشيخ صاحب كشف الغطاء انه قال قد يمكن تحصيل العلم بالاجماع من مجرد فتاوى الدروس

فالحاصل ان الاجماع كما يمكن تحصيله بالحس فكذا يمكن بالحدس القطعي الحاصل من فتوى واحد او اكثر

على هذا الجواب بعض بان الانتقال من فتوى المجتهد الى قول مجتهد آخر ليس باولى من الانتقال من قوله الى

قول الامام بلا واسطة بل الثاني متعين لان الانتقال من قول المرؤوس الى قول الرئيس اقرب من الانتقال

الى قول مثله كما لا يخفى فحينئذ لا يتحقق في البين اتفاق واجماع بل هو معرفة قول الامام بالطريق الحدسي فهذا

التحقيق بعضها ذكره السيد المرتضى ره حيث اورد هذا الايراد بناء على طريقة القدماء ثم اجاب عنه بان

تحصيل اقوال العلماء ~~...~~ الكل من العوام ~~...~~ القطع ان

كل من كان من العلماء المسلمين ~~...~~ وجه القوط ما عرفت من كون الانتقال مما ذكرا الى

في اجماع القدماء

قول الامام بلا واسطة انتهى ونقول اذا رجعنا الى الانصاف نعلم ان ما ذكره المورد لا وجه له لان معظم قول
الفقيه في مقام الافتاء هو الاخبار عن الواقع بمعتقده لا عن قول الامام وعادتهم في الارسال او ذكر الخلاف
ليس الى بيان مخالفة الامام وعدم مخالفته لانه لم يسمع منهم قط ان يقول احد منهم الحكم كذا وفاقا للامام
او خلافا له فمعظم رسائلهم المسئلة بيان قولهم وعدم مخالفتهم من امثالهم فالاستدلال ليس الا الاتفاق
العلماء او لا انتهاء الى قول الامام منه انتهاء الا تفصيلها الجزء بعد لا استعمال الاجماع في ضمن الكلام عليه ولا يذهب
عليك انه لم يتبين بطلان ما اورده هذا المورد بالحقيقة فكذا الكل يظهر انهدام اصل طريقة القدماء لانه
قد عرفت ان الانتقال من قول المجتهد انما هو الى قول المجتهد من فليس الانتقال الى الاتفاق بدخل قول الامام
نعم يمكن القطع بقول الامام ايضا بالحدس من اتفاق الكل فلا يكون هذا من طريقة القدماء بشيء واعلم ان الفاضل
القمي ره بيانا آخر في هذا المقام لا غير طريق الوصول الى الاجماع بالحدس فقال في الحاشية ويمكن حصول القطع
من فتوى الاكثر بل بالاتفاق لكل العلماء لانه ان بنينا ذلك على ان ما افتى به الاكثر فهو من لوازم الدين
ويلزم ان يقول به كل من يتدين بهذا الدين فعلى هذا فيكون الاجماع مستغنى عنه لان الانتقال من الفتوى
المزبور الى قول الامام ع لا يحصل من دون احتياج الى توسط الاتفاق ولكنا اذا رأينا ان فتوى الاكثر
موافق لفتوى الكل في اغلب الموارد بعد الاستقراء فحصل لنا القطع بقول الكل ع بمجرد العلم بفتوى
الاكثر ولكن هذا مبني على كون الاستقراء التام مفيدا للقطع لا على مصطلح الحكماء لان القطع عبارة
عندهم مما لا يزول بالتشكيك وغيره ومرادنا من القطع هو الاطمينان الدائمي انتهى ملخصا ونقول هو فيه ما لا يخفى
من الضعف لعدم وجود الاستقراء في المقام ولو ناقصا الا ترى ان المسائل المشهورة مع كونها اغلب
في مقابلها اقوال نادرة ولم يقل احد بكون الاستقراء الناقص مفيدا للقطع بل هو مجرد فرض هذا كله

في الاجماع المحصل على طريقة القدماء واما المنقول منه فالظاهر انه ايضا مثل المحصل في المنع ولكن نظر صاحب المعالم ره الى امكان
الاطلاع على حصول الاجماع من جهة النقل لانه قال الحق امتناع الاطلاع على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه
الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك لشهرة الاستناد من النقل اثبات هذا ولكن لم يظهر لنا وجه هذا الكلام لانك
اذا فرضت ان السيد المرتضى ره قد ادعى الاجماع فان اراد نقل اجماع الصحابة اعني صحابة النبي ص فاني سبيل الى وصوله
الى السيد وان اراد اجماع المفتين الذين كانوا في زمان الائمة فالذي انهم ما كانوا من العلماء حتى يعتقد احد بنقل ما
افتوا به بل كانوا منتصبا لعده من العوام وزمانيا لا طريق الى وصوله الينا الا النقل ونعلم انا لم نر الى الآن ثبوت نقل ذلك
الا اجماع الصحابة ولا في اجماع المفتين وان اراد غير ذلك فيأتي فيه ما اورد على الاجماع المحصل فالفرق لا وجه له
الا ان يريد مجرد الامكان العقلي كما يستفاد من المقابلة بالامتناع فيرد عليه ان هذا خارج من محل النزاع اذ الكلام في
محض الامكان لعدم الثمرة فيه وبالجملة فلا مرية لا يخلو من مناقشة واما الدليل على حجية الاجماع بناء على طريقة الشيخ ره وجماعة من التابعين له
فهو على ستة وجوه الاول ما حكي عنه بعبارته وهو انه اذا اتفق الامة على قول ولم يكن دليل معتبر عليه
من كتاب او سنة او عقل ولم يعلم موافقة الامام او مخالفته لهم نعلم موافقته لهم بمجرد الاتفاق لانه
لو كان مخالفا لهم لوجب اظهار الحق ولو بالقاء الخلاف فيهم لان ذلك لطف واللطف واجب
الثاني الاخبار كقوله ع ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم ونحوه
الثالث ما تقدم جعله من باب التقرير بان نقول ان الاتفاق هو لو كان على الباطل وهو بمرأى ومسمع
من الامام ويصح فيجب عليه ردعهم عن ذلك وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا قررهم
عليه فنعلم كونهم محقين الرابع ان الاتفاق على القبيح الباطل قبيح فلا يرضى الامام ع ببقائهم على القبيح قطعا

في ادلة الاجماع على طريقة الشيخ

الخامس ان الغرض من بعثة الانبياء والرسل وتشريع الشرائع والاحكام هو اخراج الناس من ... بفعلها
وتعيينه موجودة فيما نحن فيه السادس ان الحكمة في نصب الامام هو التبليغ او حفظ ما بلغ وكلاهما
يقتضيان ان لا يترك الائمة مجتمعا على الخطاء والا لم يحصل الغرض من نصبه هذا تمام ما قرروه
في وجه الاستدلال اما الجواب عن الدليل فعلى وجهين الاول بطريق النقض الثاني بطريق
الحل اما الاول ففيه تقريرات ثلثة الاول النقض بفتوى البعض ولو كان واحدا الا ان رد هذا المجتهد من
الخطاء لطف فيكون واجبا فيلزم ان نقول بكون ما افتى به صوابا الثاني النقض بما اذا اتفق العصر
من المجتهدين ولم يبق الا واحد منهم فاذا افتى بشيء وخالفه سائر الائمة فيلزم القطع بحجية فتوى
المجتهد المذكور لعدم جواز ان يترك الامام جميع الامة في الخطاء وفي هذا فلا يجوز للامام [illegible] بعد
زمان المجتهد المذكور من العلماء العدول عن قوله لظهور كونه حقا مع انه لا يقول احد بذلك الثالث
النقض بتعاكس [illegible] الاجماع [illegible] ان اجماع المتقدمين قد حصل على نجاسة ماء البئر فلا
واجمع المتأخرون على [illegible] طهارته فلو كان ما ذكره صحيحا لم يجز للمتأخرين العدول عن الاول مع
انه لو كان كلا القولين حقا لزم اجتماع النقيضين واما الجواب الحلي ففيه عبارات عديدة الاول ما حكاه الفاضل
النراقي في العوائد فقال ان الاستدلال بوجوب اللطف على حجية الاجماع غير موصل الى المطلوب [illegible] لان قولهم
اللطف واجب يحتمل فيه احد معان اربعة الاول اعطاء كل ذي حق ما يستحقه الثاني اظهار مصالح العباد ومفاسدهم
الثالث مطلق الانعام والاحسان الرابع ما يقرب من احد المعاني الثلثة مثل ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية فالمعنيين الاولين مسلم مطلقا والثالث في الجملة [illegible] ما كان في ضمن المعنيين الاولين واما الرابع
ففيه كلام اذا عرفت ذلك فنقول اما عدم تمامية استدلالهم من وجوه الاول ان اللطف بالمعنى ...

الخ فاما ان يكون المراد بالنسبة الى الحكم الظاهري او بالنسبة الى الحكم الواقعي مثلا اذا اختلفت العلماء في مسئلة
فنقول المراد اما وجوب اظهار ما هو مصلحة في نظر العباد وما يعتقدونه صلاحا او المراد وجوب اظهار ما هو
مصلحة في نفس الامر بحسب المصالح الواقعية فان اراد الاول فلا دليل على وجوب ذلك اصلا لانه ربما يكون
ما هو مصلحة عندهم مفسدة في الواقع وان كان المراد الثاني فلا يتم الا بعد احاطتهم علما بجميع المصالح
الواقعية حتى يعلموا ان اظهار الواقع فيما اتفقوا عليه مصلحة فاذا لم يكن لهم علم بالواقع فنقول يحتمل ان
يكون ما اتفقوا عليه خلاف الواقع ومع ذلك يكون المصلحة ابقائهم عليه وعدم اظهار الحكم الواقعي
وقس عليه سائر المعاني الوجه الثاني ان المراد من وجوب اللطف كونه واجبا مطلقا بحيث لم يكن مشروطا
بوجود المقتضي او عدم المانع او كونه واجبا مشروطا بهما فان كان الاول فلا نسلم وجوبه بل هو بديهي البطلان
وان كان الثاني فلا علم لنا بالمقتضيات والموانع فيحتمل في مورد الاجماع فقدان المقتضي او وجود المانع
من اظهار الحق كما حكي عن الخواجه (سلطان المحققين نصير الملة والدين ره) ان وجود الامام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا [illegible] ان الاكثر
مع كونهم المكلفين [illegible] لم يكلفوا الا بعد خمسة عشر سنين مع كون [illegible] في التسعة وان النبي ص بعث
بعد اربعين سنين ولم يبعث لسنة قبله والحاصل ان المصالح والحكم مختفية علينا ومختلفة بحسب
المقامات فلا يكفي بمجرد تحقق الاتفاق الحكم بكون المصلحة عدم وقوعهم في الخطاء الوجه الثالث
انا نشاهد عدم جريان اللطف في بعض الموارد فان ظهور الامام المنتظر ع لطف قطعا وغاية ما يتصور من
المانع عدم الطاعة اغلب الناس ووقوع الظلم في حقه مع ان ذلك كان موجودا في الامام العسكري ع وكان
متحملا لجميع ذلك بل الظلم والعصيان كان اكثر من هذه الازمنة في زمان النبي ص ولم يجب الغيبة عليه
انتهى ما افاده الفاضل المذكور ولقد اجاد ونقول يمكن ارجاع جميع تلك الوجوه الى الواحد لان مآل

كل واحد منهما الى عدم ثبوت كون اظهار الحق فيما اتفقوا على خلافه الحكم الواقعي لطفا لعدم العلم بذلك
ولكن ما ذكره من التفصيل بين المعاني بقبول الثالث في الجملة وعدم قبول الرابع لان قولهم ما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية قد يكون في ضمن المعنيين الاوليين بان يكون المقرب الى الطاعة هو اظهار
المصالح والمفاسد فاللازم ان يجعل ذلك ايضا مثل الثالث في قبوله في الجملة الوجه الثاني من وجوه الحل
ما ذكره بعض المتأخرين وهو ان وجوب اللطف مسلم ولكن لا بد في تحققه وقوامه من امرين احدهما
من جانب الله والثاني من جانب العبد فنقول ان اللطف الذي هو عبارة عن تبليغ ~~الاحكام~~ الامام
لا يتحقق الا بحصول شيء من الله وهو نصب الامام والبيان له والا بتحقق امر من جانب العبد وهو عبارة
عن رفع الموانع واحراز الشرائط فمع عدم كونهم عاصين معاندين ومن الناس بذل النصرة للامام
فيختلفان بحسب الاشخاص فعدم وجود اللطف في حق بعض من جهة تحقق المانع فيه وفي بعض
آخر من جهة عدم الشرط فالحاصل ان اللطف مرتفع في هذا الزمان لعدم وجود احد ركنيه والى هذا
يشير قول المحقق الطوسي ره ان وجود الامام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان عدم اللطف
من جهة وجود المانع فينا او عدم ايجاد الشرط من قبلنا فان قلت باي فائدة وجود الامام اذا انعدم التصرف
قلت فائدته ليست منحصرة فيه بل فيه مصالح كثيرة سواه وان لم نعلمها واقول والى هذا انظر كلام
ايضا مثل القمي ره حيث قال وانما الواجب على الله النصب والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه
مانع وكذا الى هذا قول السيد المرتضى ره حيث قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره
فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه قد اتينا من قبل انفسنا وقد اوضح هذا المقال صاحب الفصول
حيث قال انه يجب في تحقق اللطف امور ثلاثة الاول نصب من الله تعالى وقد حصل الثاني في سلوك الامام

في الرد عليه

والمحقق انه بين على المعنى الثاني من معاني اللطف اعني اظهار مصالح العباد ومفاسدهم لما لم يلزم الا بذلك منه

وهو

وهو مشروط بعدم وجود المانع وتحقق الشرط فينا من عدم المعاندة والعصيان والانزجار والتناهي وذلك
هو الامر الثالث ولم يحصل في زماننا فلا يجب اللطف الوجه الثالث من وجوه الحل ما حققه صاحب
الفصول ايضا فقال ان كان المراد من وجوب قاعدة اللطف وجوب التبليغ العمومي فبطلانه ظاهر
لما نشاهد من عدم حصوله لكثير من الخلق خصوصا مثل المخدرات في بيوت السلاطين وسكان البراري
والجبال وان كان المراد غيره فنقول انه يكفي في قاعدة اللطف التبليغ على سبيل المعتاد كما هو
المشاهد في جميع الانبياء والرسل ولم يتعارف من احدهم انه يدخل في جوف الليل منازل الاحاد
ويردعهم عن الخطاء فكذا الكلام فيما نحن فيه ليس من جملة التبليغ المعتاد كما لا يخفى انتهى والظاهر من كلامه
انه يقبل وجوب اللطف ولكن يمنع كون ما نحن فيه لطفا الا انه لطف ولكن غير واجب ثم انه للفاضل
القمي ره مسلك آخر في الجواب يستفاد من تضاعيف كلامه وهو الجواب بالمنع اعني منع كلية الكبرى
فقال انا نمنع ان كل لطف واجب لانا نرى ان خلاف مقتضى اللطف موجود الى غير النهاية من الاقوال
المختلفة وتعطل الامر بالمعروف واجراء الاحكام والحدود ثم فصل وقال ان اللطف قد يكون منه ما
كما ان الاحكام المندوبة لطف من الالطاف العقلية بالنسبة الى الواجبات مع انها ليست واجبة
وقد يكون غير ذلك فلا يتم الاستدلال بقاعدة اللطف ونظير كلام القمي ره في منع الكبرى الكلية كلام
السيد المحقق الكاظمي اعلى الله مقامه في شرح الوافية فقال ان اللطف الذي هو معنى ما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية اعني ما ليس من قبيل بذل الاسباب والمقدمات كاعطاء القلم للكاتب وما لم يبلغ حد
الاجبار ككف القادر عن القتل يجب عينا فالواجب منه هو ما لا يتم الحجة الا به مثل نصب الامام والتبليغ

بعد القدرة عنه

على طريق المعتاد واما ما لا يتوقف اتمام الحجة عليه فليس بواجب لانا نعلم ان الله ان بعث الله من الناس من هو اكثر
عددا واموالا ومن كل فرقة من جمهور شيعتهم ويخبر اعزّ موتاهم بيخبرهم من عالم البرزخ وامثال ذلك كان لطفا
لكونه مقربا الى الطاعة مع عدم وقوعه فلو كان واجبا لم يجز الاخلال به من الله تعالى بل بعض ما وقع ايضا من باب
التفضل وليس بواجب وكذا ذلك ما نحن فيه فليس مما يتوقف الحجة عليه فلا يكون واجبا ومن الغريب ايراد بعض من تأخر
على هذا الجواب اعني ما اجاب به الفاضل القمي ره والسيد ره بان تقسيم اللطف الى الواجب وغيره غير معقول
لان اللطف لا يكون الا فيما هو اصلح للعبد ولا يجوز ترك الاصلح لمنافاته الحكمة فيكون ايجاد اللطف الا دائما
واجبا دائما ووجه القربة قال واما الامثلة التي اوردها فلم يعلم كونها لطفا لجواز ان يكون ما هو اصلح
في نظرنا غير اصلح في الواقع من جهة مدخلية الخصوصيات والمقامات وانت ترى ما فيه لانه ما اعني القائل
والسيد قد صرحا بكون معنى اللطف بالقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية وبنا وبها لا ايراد على كون
معناه الاصلح بحال العبد ومفاسده ونحوها بعيد الا ان يكون ايراده على مجرد تفسيرهما اللطف
بالمقرب والمبعد وحينئذ يرده ما نقله القمي من ان هذا هو مصطلح المتكلمين وان شاء يغير الاصطلاح فلا
مشاحة فيه واما الجواب عن الدليل الثاني وهو التمسك بالاخبار مثل قوله الا يخلو الزمان من الحجة كي ان
زاد المؤمنون ردهم الخ فبتوجيهين الاول ما اجاب به صاحب الفصول وهو ان فيها قيد مطوي والمراد
ردهم مع التمكن العادي وهو ليس موجودا في زماننا والثاني ما قاله بعض من ان المراد من الزيادة
البدعة في الاصول الدين بحيث يوجب الخروج من الدين لا مثل ما نحن فيه وفيه نظر لعدم مناسبة
ذلك بالنسبة الى المؤمنين لان المؤمن لا يزيد بدعة في الدين واما الجواب عن دليلهم الثالث
اعني التقرير فيظهر مما تقدم في بحث التقرير من انه مشروط بكون الامام عالما به من الطرق العادية

ويكونه

الكلام في انحصار طريقة الشيخ في قاعدة اللطف

وبكونه متمكنا من الردع مع ان وجوب الردع فيما لم يكن دليل على خلافه للفاعل كالبيّنة في الموضوعات
والادلة الظنية في الاحكام الكلية والاجماع لا يخلو منه ولو من قياس او استصحاب ومن الواضح فقدان
الشرطين الاولين فيه فلا يجب الردع اما الجواب عن الدليل الرابع والخامس فبما ذكرناه من كون
وجوب الردع مشروطا بوجود التمكن وكذا الحكمة في بعث الرسل هي التبليغ مع التمكن العادي واما عن الدليل السادس
فبان الفائدة في نصب الامام عليه السلام ليست منحصرة في التبليغ بل فوائده كثيرة كما ورد ان بوجوده رزق
الورى وبيمنه ثبتت الارض والسماء فليس وجوده اقل من الشمس المستترة بالسحاب هذا تمام الكلام
في الاجوبة عن ادلة الشيخ ولكن يبقى الكلام في ان طريقة الشيخ هل هي منحصرة في هذه اعني قاعدة اللطف
ام له طريقة اخرى ايضا فالظاهر من كلام الفاضل القمي ره الثاني حيث قال ان الشيخ ره يوافق للقوم
في طريقتهم ويزيد باختصاصه بهذه الطريقة ايضا وصرح الشيخ المرتضى قده بالاول مستدلا بعبارته المنقولة
في كتاب العدة منها ما صرح في مقام الرد على السيد المرتضى ره حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف انه
لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام عليه السلام للمجمعين وقال في العدة ايضا في حكم ما اذا اختلف
الامة على قولين يكون احد القولين قول الامام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق
ذلك فان كان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك
لان الموجود من الدليل كاف في ازاحة التكليف يعني في ازالة التكليف عن الامام وقضاء ما كان ومتى لم يكن عليه
دليل وجب عليه الظهور او اظهار من يبيّن الحق في تلك المسئلة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين
الموسوي اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام عليه السلام والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا
نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الاحكام قد اتينا من قبل انفسنا ولو

الشيخ الطوسي ره

ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج
باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام ع فيها الا بالاعتبار الذي بيناه بقي قاعدة اللطف ومتى
جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع واصرح مما ذكر في الاله (?)
على الاختصار ما حكي عن كتاب التمهيد للشيخ ان سيدنا المرتضى قده كان يذكر كثيرا انه لا يمتنع ان يكون
هنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع وان كتمها الناقلون ومع ذلك لا يلزم
سقوط التكليف عن الخلق الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه
وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون
قول الامام ع خلافا لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون قول الامام خارجا
عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لانهم اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج
باجماعهم اصلا انتهى ووجه الصراحة تصريحه بان القادح في طريقة السيد [illegible] في استلزامها
رفع التمسك بالاجماع فلو كان للاجماع طريق آخر غير قاعدة اللطف لم يبق ما يقدح في طريقة السيد
هذا ملخص ما اورده الشيخ المرتضى ره من عبارات الشيخ في الرسالة وانما اطلنا الكلام بنقلها والثمرة
في ذلك بين قول الفاضل ره وبين مختار الشيخ المرتضى ره انه لما بينا بطلان قاعدة اللطف
فلا يجوز الاعتماد على اجماعات الشيخ واتباعه بناء على الثاني في اغلب صورة انحصار طريقه في اللطف
دون الاول كما قال الشيخ المرتضى ره فاذا علم استناد الحاكي الى تلك القاعدة فلا وجه للاعتماد
على حكايته والمفروض ان اجماعات الشيخ كلها مستندة اليها لما عرفت من كلماته المتقدمة [illegible]

فان قلت

وهو واضح

فان قلت فيشكل الامر علينا ما ادعاه الفريد ايضا لانه اذا سلمنا ان للشيخ ره طريقين وكانت احديهما معتبرة والآخر غير معتبرة
فكلما ادعاه من الاجماع اذا لم نعلم من الخارج انه بالطريقة الاولى يلزم سقوطه عن الاعتبار لدورانه بين الحجة واللاحجة فلا يبقى ثمرة
في المقام بين القولين قلت قد اشار الفاضل الفريد [illegible] الاشكال في باب الاجماع المنقول واجاب عنه بما ملخصه
ان الشيخ ره ايضا حيث يطلق الاجماع فالظاهر منه ارادة المعنى المعهود اعني طريقة المشهور لانها المصطلح عند جمهورهم
مع كونه من القدماء فلو اراد غير المصطلح واخفى ذلك يكون تدليسا ثم ان الشيخ المرتضى ره قد اشار في الرسالة الى
نكتة وهي ان الظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر كفخر الدين والمحقق الثاني
والشهيد ره الاستناد الى هذا الوجه يعني قاعدة اللطف [illegible] الاستظهار ان مرادهم من الاجماع ان
كان هو الاصطلاح الذي في الحقيقة اعني اتفاق كل الائمة او العلماء فلا تتفاوت الحال في المخالف بين المعاصر
او المنقرض عصره في الاخلال بالاجماع وان كان المراد بناء على المسامحة وعلى طريقة المتأخرين فلا حاجة
الى التقييد بعدم وجود المخالف لان المناط الاتفاق الذي يحصل به الحدس القطعي بقول الامام ولو كان
اتفاق جماعة كما اشرنا سابقا ومن جملة العبارات المذكورة ما نقله الشيخ ره عن الايضاح وهو انه قال
صاحب الايضاح في مسئلة ما يدخل في البيع ان من عادة المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف
ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما ادى اليه اجتهاده ثانيا في موضع آخر لبيان عدم
انعقاد اجماع اهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه وعدم انعقاد اهل العصر الثاني على كل واحد
منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول بل معارض لدليله مساو له انتهى ونقول اما معنى
العبارة فقوله لبيان عدم انعقاده تعليل لما ذكره من عدم ابطال ذكر الحكم الاول وذكر ما ادى اليه
اجتهاده ثانيا لانه لو كان اجماع اهل العصر الاول منعقدا على الاول لما جاز له المخالفة وليلزم محو الفتوى الاولى

الاجماع على طريقة القدماء الذي [illegible]

خلاف

وكذا الكلام في قوله وعدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على كل واحد منهما بناء على الاجتهاد الاول وعلى الاجتهاد
الثاني لانه لو كان اجماع اهل العصر الثاني منعقدا على الاول لما جاز العدول عنه الى ذكر الثاني ولو حصل
على القول الثاني لوجب ابطال القول الاول القطعي بمخالفة الاجماع لظهور بطلانه وقوله وانه لم يحصل في
الاجتهاد الثاني مبطل للاول الخ عطف على ما اضيف اليه قوله بيان وتفسير لما قبله لانه لو حصل الدليل
المبطل للاول لوجب اختياره لظهور البطلان واما قوله بل تعارض الادلة وتساويها يعني بل حصل
المعارض المساوي فان كان المراد تعارضهما في الدلالة والقوة بحيث يكونان متساويين في الاحتمال
فالقول الثاني ايضا لا يختص بصورة التردد دون الحكم على الثاني ولكن يمكن كون المراد التعارض المبدئي وتساويها
في مجرد الاحتمال والحجية وان كان للثاني مرجح اخر ايضا مختصة يصح على كلا الفرضين واما وجه
الاستظهار مضافا الى ما قدمناه ما فهم من جعله الاجماع دائرا مدار العصر وعدم المخالف المعاصر فنقول
لا سبيل الى احتمال ان يكون المراد من الاجماع المذكور اجماع العامة لكونه من الخاصة وكذا الكلام اجماع
القدماء لعدم امكان العلم به في هذه الازمنة لاشتراط دخول الامام ع فيهم مع كونه غائبا وعدم تعدد
للفتوى واما اجماع المتأخرين فلا يتصور فيه وجود المخالف ولو كان متعددا متعينين كونه على طريقة
الشيخ كما تقدم ومنها ما نقله عن العلامة وقال قال في الذكرى ان العلماء المنع عن العمل بقول الميت
محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرايع
على انه لا قول للميت بالاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد
الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له

انعقد

انعقد وصار قوله غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى ونقول اما معنى قوله لا قول للميت فهو انه
لا يكون للمجتهد اثر مثل اراء المجتهدين الباقين بان يكون حاصلا من الاجتهاد والاستنباط
لما ثبت ان الانسان اذا مات ينكشف له الواقع ويكون المسائل له ضرورية لا قائم به
الراي والاعتقاد وهو النفس الناطقة وهي باقية بعد الممات ايضا وهذا ايضا في الاستظهار مثل
ما تقدم واما ما نقله عن المحقق الداماد فهو صريح في المدعى
انتقل الى الدليل كما يظهر من السياق فلا تغفل منبهات الاول ما حكي عن الشيخ ره في
طريقة الردع اللازم من قاعدة اللطف من وجوب الظهور واظهار الحق بنفسه او بسفيره حتى
يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه فالظاهر منه وجوب اظهار الحق ع
الكل وقد خالف فيه جماعة من الاصحاب بعدما وافقوه في اصل الطريقة يعني قاعدة اللطف
كما حكي عن الشيخ البهائي في كتاب حبل المتين في مسألة كون الغسل واجبا لنفسه قال اكثر
العلماء الكلام في تلك المسألة وبالغوا في تدقيقه لان في المسألتين من هو مجهول النسب
مجهول كونه الامام ع فاراد العلماء ان يكثروا الرد حتى لا يقعوا في مخالفة الامام انتهى فالظاهر
مما ذكره ره ان مخالفة مجهول النسب كافية في ردعهم فيتم اللطف على هذا بمجرد اظهار الخلاف
بعنوان مجهول النسب فلا احتياج الى ما اشترطه من المعجزة وغيرها الثاني العلامة المجلسي ره حيث نقلوا منه
انه ايضا قال بكفاية القاء الخلاف في ارتفاع اللطف الثالث السيد نعمة الله الجزائري
فقال انه يكفي في الردع ان يلقي الامام ع بعنوان مجهول النسب الحكم على واحد من المجتهدين باعلام

المدارك والادلة على وفق طريقهم وقانونهم وحكى ذلك عن والده ايضا الرابع المحقق الخوانساري
على ما نقله الفاضل القمي ره حيث اورد على الشيخ في كلامه المتقدم بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم
اظهار القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك الفقيه بل
يكفي وجود رواية بين اصحابنا بناء على خلاف ما اجمعوا عليه انتهى وقال القمي ره فيه نظر ظاهر اذ
مناط كلام الشيخ ره ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك
وهذا انما ينقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى نصب الامام
اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بايجاب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض
على ما اجتمعوا عليه التنبيه الثاني ذكر بعض المتأخرين بعد تصريحه بان الاجماع على طريقة الشيخ عبارة
عن اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف بقاعدة اللطف عن رأي الامام انه قد حكى عن الشيخ في
الاجماع طرائق اخر ايضا وان لم اجده في العدة فالاول انه اذا كان اكثرهم على قول وكان في مقابلهم
قول نادر فان كان على مذهب ذلك القول النادر دليل من كتاب او سنة فلا يجب على الامام ردع الاكثر وان
كانوا على الباطل والا فيكون قول الاكثر حجة لعدم جواز ابقاء هؤلاء الاكثر من العلماء على
الباطل مع عدم دليل على الحق على الامام ع الثاني اذا اختلفت الامة على قولين واحتملنا
كون قول الامام في احدهما فيلزم التخيير بين القولين لانه لو لم يكن الامام ع راضيا بهما لوجب
ردعهم عن ذلك الثالث اذا افتى بعض المجتهدين بقول وشاع ذلك ولم يعلم المخالفة
او الموافقة من الباقين كما في المسائل المحدثة فيكون حجة لانه لو كان ذلك باطلا لوجب على الامام
اظهاره

اظهار الحق المخفي الثالث انتهى ولا يخفى عليك انه يسقط على هذا النقوض الثلاثة المتقدمة
التي اوردناها على الشيخ لقبول كل واحد منها فما ذكر التنبيه الثالث انه اذا عرفت ما نقلوه من الطرق
الاربعة للشيخ فبعد ثبوتها وكونها حجة عنده فهل يصح اطلاق اسم الاجماع على كل واحد منها عنده
بالنظر الى اصطلاحه او يختص الاجماع بالاول اعني اتفاق من عدا الامام فقط ويكون الباقي طرقا
اخر لاستكشاف قول الامام عليه من دون تسميتها بالاجماع فاستظهر بعض المحققين من عدة
من عبارات الشيخ الاحتمال الثاني وهي ثلثة عبارات منقولة من العدة ولكن لم نفهم دلالتها على
المطلوب والقدر المتيقن خروج الثالثة ونحوها بمعنى عدم اطلاقه اسم الاجماع على فتوى الواحد بل
على ما اذا اختلف العلماء على قولين واما غيرها فيحتمل اطلاق الاجماع عليه في اصطلاحه واما ادلة
الاجماع بناء على طريقة المتأخرين فنقول قد عرفت ان الاجماع عندهم عبارة عن اتفاق جماعة
يستكشف منه قول الامام ع ولا يعتبر دخول الامام ع فيهم ولا باتفاق الكل او غيره ولا شرط
بالحضور ولا الغيبة واما دليلهم فقد حصل الفاضل القمي ره ما محصله انا اذا راينا فتوى مجتهد عادل ماهر
على الحكم فيحصل لنا ظن ما بالحقيقة ثم اذا راينا فتوى غيره فيكون ذلك الظن اقوى ثم اذا راينا ان
جماعة من العلماء المعتبرين قد افتوا بالحكم المذكور من دون ذكر مخالف او سلكوا ارسال المسلمات
ولا سيما اذا انضمت اليه قرائن خارجية مثل ان يدعي بعضهم الاجماع او نفي الخلاف مع كون هؤلاء العلماء
عدولا متدينين لا يقولون بالحكم من عند انفسهم فيحصل من جميع ذلك لنا الحدس القطعي

١ بحقيقته وانه ماخوذ من امام ٣ فيزداد الظن قوة حتى اذا استوعبنا فتاويهم ورأينا ان بعضهم يذكر القادح

٢ وغير ذلك من المؤيدات صح

في غاية مرتبة الوضوح

بالاتفاق ثم تحصل مرتبة تعين ما ذكر القطع بقول الامام عليه السلام ثم ذكر لذلك دليلا ونظيرا اما الاول
فلحصول القطع من الضروريات فان الضرورة آخر مرتبة الحدس وهي تدريجية الحصول فاذا امكن حصولها
في الاحكام فيكفي ما هو اقل منه بطريق اولى واما الثاني فهو المتواترات فكما يحصل بها العلم بالبلدان
النائية والاخبار الماضية بالتتبع واعمال الروية فكذلك ما نحن فيه انتهى ملخص مضمونه
وقد اعترض عليه بعد ذلك السيد البديع مجمع العلوم بان المراد ليس كون كل واحد من فتاوى المفتين
حجة كما قال به العامة بل المقصود انها تكشف عن قول الامام الذي هو حجة قطعية واصله اليهم
من رئيسهم واشار الفاضل المزبور ايضا الى ظاهر عبارة السيد لانه قال ان الفتاوى تكشف عن قول
الامام او عن دليل قطعي ولذا توهم بعض ان له طريقتين في الاجماع لان الدليل اعم
من الدليل النقلي او العقلي الصرف او المركب بينهما فالكشف عنها غير الكشف عن قول الامام
لان الاول يوصل الى الواقع ثم ينتقل منه الى قول الامام بخلاف الثاني هذا والظاهر ان نقول
ان مراد الفاضل المزبور ليس الا ما قاله السيد لانه ما يوجد في دليل عقلي مستقل لا يكون مورد الاجماع
لانه حاصل لكل واحد من ذوي العقول ولانه تكشف عن الواقع اولا ثم عن قول الامام مع ان
الاجماع عبارة عن اتفاق تكشف عن قول الامام وكذا المركب لعدم كونه قول الامام فاذا كان كذلك
فيبعد عن الفاضل المزبور ارادة ذلك بل مراده من العقول فتوى الامام في خصوص المسئلة
والمراد من الدليل حكمه بما يدل عليها الطريق لعموم او غيره ثم انه قد اورد على كلام الفاضل
القمي ره بوجوه الاول ان هذا الكلام عين ما ذكره العامة في الاستدلال على حجية الاجماع

على طريقهم مع انك لم تقبل منهم وحاصل هذا الايراد النقض باجماع العامة حيث يدعون كشف الاجماع
عن دليل قطعي فاما ان يمنع في المقامين او تقبل في كليهما والجواب ان الفرق بين العامة وبيننا موجود
وهو ان فتاويهم ليست منحصرة في قول الرئيس بل قد يكون اجماعهم عن استحسان وقياس كما هو دابهم وليس لهم
رئيس كما هو موجود لنا واما زمان النبي فلم ينعقد الاجماع في زمانه كما هو معتقدهم الوجه الثاني ان الاستدلال على حجية الاجماع
بالتواتر غير صحيح اما اولا فلانه قياس ولا نقول به واما ثانيا فلان الفارق بينهما حاصل من جهتين الاولى ان التواتر
لا يكون الا عن حس لا عن حدس بخلاف ما نحن فيه الثانية ان التواتر لا بد ان يحصل في كل الطبقات وليس الاجماع
كذلك انتهى وانت خبير بان ذلك الايراد ناش عن عدم التامل لكلامه ره لانه لم يقصد الاستدلال بالتواتر بل مراده التنظير
لمجرد رفع الاستبعاد والتقريب كما مر سابقا الوجه الثالث انه لا يحصل القطع من فتوى المفتين بقول الامام
وان حصلت المعرفة بقولها لان كل واحد منها ظنية فلا ملازمة بين فتوى المفتي وبين قول الامام او جنس الادلة
والاول على الثاني اصلا اذا قطعنا النظر عن قاعدة الرئيسية والمرؤوسية كما هو المفروض من كلام القمي ره
لانه ذكر طريقة الرئيسية والمرؤوسية اولا ثم ذكر تلك الطريقة بحيث يظهر منه جعلها طريقة اخرى
غير الاول والجواب ان التامل الصادق يشهد بان مراده ره ليس الا بيان هذه الطريقة اعني طريقة
الرئيسية والمرؤوسية ولم يقل بان فتوى الفقيه يفيد القطع بقول الامام بل قال انه يورث ظنا وكلما
كثر يصير الظن قويا ثم بانضمام القرائن يبلغ الى القطع وليس جميع ذلك الا من جهة تلك الطريقة الرابع
ان فتوى الفقيه ليست ظنية ايضا بل هو تعبد محض لانه اما من جهة الاستناد الى اخبار الاحاد وحجيتها
تعبدي او بناء على كونها ظنا خاصا او لاصالة عدم القرينة او اصالة العدم وهما ايضا من قبيل التعبد

لبناء العقلاء وعلى هذا فلا يكون مفاد القول الا كونه مؤدى الدليل فكيف يوجب القطع بكونه قول الامام
ويدفعه ان الكلام كما فرضه نفس المورد في كلامه السابق على هذا فيما لم يكن دليل تعبدي وانما في هذه
الموارد فيلزم العلم بعدم اعتماد المفتين عليها الخامس انتهى ره اورد على الفقه بقوله فان تحقق
امثال ذلك بعد ما ذكرت انها تثبت بالضرورة لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب
والحاصل انه لا يبقى للاجماع محل لان كلما كان ضروري الدين يكون موصلا الى الواقع او لا الى
قوله فاجاب عن ذلك بان ضروريات الدين ليست كلها من قبيل ضروري الدين والمذهب كنجاسة
الخمر وحرمة الجلاد بملاقات مقدار راس ابرة من النجاسة وعدم الفرق في ملاقات الماء القليل
بالنجاسة في صيرورته نجسا بين الحب والكوز ولا بين الخمر والبول وامثال ذلك بحيث لا يعد ولا يحصى هذا
ملخص ما ذكره فاورد عليه بعض من تاخر بان هذه الامثلة ايضا من قبيل الضروريات ولكن غايتها كونها ضرورية
عند الفقهاء فلا يكون اجماعا فيبقى الايراد بحاله ونقول ان المراد من الضرورة التي ذكرها اولا وعدها مغايرا للاجماع
هو ضروري الدين ووجه المغايرة كونها موصلة الى الواقع من دون توسط قول الامام واما ضروريات الفقهاء
فهي من قبيل الاجماع لكونها مبتنيا على التعبد السادس ان الضرورة قد تحصل دفعة وآنا واحدا مثل ما اذا
اسلم نفر ثم جاء الى اهل الاسلام في وقت الظهر ورآهم يغسلون بعض الاعضاء ويقيمون ويفعلون
افعال الصلوة فاذا سال بعضهم ما هذا الفعل الذي تفعلونه فرآهم يقولون في جوابه اما انت من المسلمين ثم يعلم ان
ذلك من البديهيات عند اهل هذا الدين فعلى هذا فلا يلزم من ثبوت الضرورة ثبوت الاجماع وجوابه ظاهر لانه ره
لم يدع الكلية حتى يكون ذلك ردا عليه بل قال ان الغالب في الضروريات كونه مسبوقا بالمقدمتين النظريين وبهذا القدر
كاف

كاف في اثبات مدعاه ثم انه قد حكي عن بعض المتاخرين عن الفاضل المحقق التستري ره انه لابد من منع طريقة
المتاخرين المتقدمة ان هناك طريقة اخرى يمكن اثبات الحكم بها فنقول ان اتفاق الفتاوي يكشف
عن دليل معتبر لانه لا يخلو فتوى مثل هؤلاء المجتهدين عن دليل فان كان من رواية صحيحة او مثلها فهو
والا فلا اقل من خبر ضعيف فيكون منجبرا بالعمل فعلى هذا يكون الاتفاق كاشفا عن مستند ظني وان
لم يسم ذلك اجماعا واورد عليه بوجهين الاول انا لا نسلم كشف الاتفاق عن دليل واحد اذ يحتمل ان يكون
لكل طائفة دليل غير دليل الطائفة الاخرى ولكن اذا عرضت دليل كل واحد منها على الاخر لم يكن معتبرا
عنده وبالعكس وعلى هذا فكيف يدعى العلم بعمل الاصحاب انتهى وقد ينقلب الايراد على نفس المورد
بناء على قوله بالطريقة الاولى يعني كون الاتفاق كاشفا عن قول الامام ع بانه لو كان هذا الاحتمال
موجودا في الواقع فكيف تدعي كشف الاتفاق عن قول الامام عليه السلام ويمكن دفعه بان كشف
الاجماع عن قول الامام فيما لو فرض دفع هذا الاحتمال بالقرائن وقد اشرنا سابقا الى ان لانضمام القرائن
مدخلا في حصول القطع بقول الامام ع الثاني ان ما ادعيت من كون الخبر المعلوم اجمالا
كالمعلوم تفصيلا في الاعتبار لا دليل عليه اما ادلة وجوب قبول خبر العادل او جواز
العمل باخبار الاحاد فلا تشمل ما نحن فيه لان المراد ما اخبره تفصيلا للتبادر وغيره ولا اقل
من الشك فيكفي في عدم الحجية تنبيه ما ذكرناه من الطرق الاربعة التي ادعيها لاهل الحدس
انما هو ما شاع على المعروف منهم واشتهر نقلها في كتبهم والا فهناك طرائق اخر عرفناها من

طريق خامس ح

٣ حاشية والخبر المعلوم اجمالا كالمعلوم تفصيلا في الاعتبار ح

تضاعيف كلماتهم في رسائلهم واجوبة اسولتهم وغير ذلك فلنشر الى جملة منها ليفيد البصيرة
فمنها قاعدة التابعية والمتبوعية على ما حكاه عن بعضهم بعض اهل سبزوار ان هؤلاء الجماعة الكرام
شانهم التابعية اذا قالوا بقول ولم يعرف الخلاف بينهم نعلم انه ماخوذ من رئيسهم ومتبوعهم اعني
الامام لانهم لا يقولون من عند انفسهم وذلك بحكم العادة كما اذا فرض ان فقيها كان له تلامذة
كثيرة وهم ثقات عدول فاذا اتفقوا على حكم يكشف ان هذا مذهب الفقيه الاستاد وكذا
اذا راينا ان جماعة من خواص اصحاب الصادق ع متفقون في مسئلة نعلم بكونه راى
امامهم وكذا في امثال تلك المواضع ثم تعرض هذا البعض لبيان الفرق بين تلك القاعدة
وبين قاعدة طريقة الحدس بانه يشترط في الاولى ان يتلقى كل واحد من الطبقات الحكم
من الطبقة السابقة الى ان يصل الى الامام ع ولا يشترط ذلك في الثاني اعني طريقة الحدس
داورد عليه بعضهم بان ما ذكرت انما هو مجرد تخيل ولم يقع مثل ذلك الى الآن لانه بعد ما ترى
من مناقشتهم في الادلة المعتبرة وردهم على كل واحد في انواع الاحتجاجات والاستدلالات
كيف يمكن ادعاء تعبدهم وتلقي كل طبقة من الاخرى تعبدا انتهى ويمكن دفع ذلك بعدم صحة
الانكار الكلي لان اهل بنائهم في الفقه على التعبد والمتابعة لقول الامام فاذا وصل الى احدهم حكم مسلم
من الطبقة الاولى فلا يحتاج الى الدليل ولا الى التفحص عنه كما ان فرض كلام المورد انما في
صورة عدم الدليل ومنها الاجماع على القاعدة بان يدعي الاجماع على خصوص مسئلة لانعقاده

على قاعدة كلية يكون المقام فردا من افرادها كما اذا فرض انعقاد الاجماع على حجية الظواهر
ثم على حجية الاخبار مثلا فاذا راى الفقيه رواية معتبرة دلت على خصوص حكم من الاحكام
فيمكن له ادعاء الاجماع عليه لكونه فردا من افراد الكلي المجمع عليه وقد وقع ذلك منهم في مقامات
كثيرة نشير الى بعضها فالاولى ما حكاه عن المحقق المفيد ره في جواب ما اورده السيد المرتضى ره بانه كيف اتفاق
حكم بجواز الطهارة بالماء المضاف اجماعيا فقال ان مراده لانعقاد الاجماع على الاصل الدال
عليه من الخبر وغيره الثانية ما حكاه عن المحقق ره في حديث نوم النبي ص في وادي الشيطان
فقام من نومه وقد ارتفع الشمس فشرع في التنفل ثم اذن واقاموا فقضى فريضة الصبح فقال
المحقق ره ان النوم سبب السهو فلا يجوز على النبي ص مع ان جواز التنفل مع اشتغال الذمة بالفريضة
خلاف الاجماع فيجب طرح هذا الخبر انتهى ومحل الشاهد ان معقد الاجماع بناء على ما ادعوه مطلق
كون القضاء مضيقا لا يجوز الاشتغال بغيره قبل الاتيان به لا خصوص التنفل وانما هو فرد من افراد
المنافيات الثالثة ما عن المفيد حيث سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة
فقال الدليل على ذلك الكتاب والسنة واجماع المسلمين وذكر من الكتاب قوله تعالى الطلاق مرتان
ثم بين وجه الدلالة ومن السنة كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وغير ذلك قال فاوجب السنة
ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد
قد بينا مخالفته فحصل الاجماع على ابطاله انتهى ملخصا اذا عرفت ذلك فعن المحقق ره كما حكاه
شيخنا المرتضى ره اوعن الرسالة الغرية كما نسب اليها في الفوائد انكار هذه الطريقة حيث قال

والمفيد ره سماه ... في ... والخلاف ... ره لم الواضح علة ذلك ان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ع

ايضاً في بعض طرق الاجماع

ان الاتفاق على لفظ عام لا يقتضي الاجماع على كل واحد من الافراد حتى الفرد الذي وقع فيه الكلام
لان الاجماع مأخوذ من اجمع اذا عزم فمن لم يعلم قصده الى خصوص الحكم لا يدخل في الاجماع
الا ترى انا لا نعلم بمذهب من لم ينقل فتواه من دلالة عمومات القرآن وان كان قائلا بها انتهى
ما افاده ره ولكن قد فصّل بعض الاواخر في المقام بما لا بأس بذكره وهو ان افراد العموم مختلفة
في الظهور والخفاء فقد يكون افراد عام واحد كلها ظاهرة وقد يكون بعض افراده ظاهرة وبعضها
الاخر نادرة غير ظاهرة فاذا نقلوا الاجماع على لفظ عام مثل قولهم اجمع العلماء على نجاسة
الكفار فله افراد ظاهرة وهي الزنديق والحربي ونحوهما وافراد غير ظاهرة مثل الذمي والمنتحل
للاسلام فاما الافراد الظاهرة فلا ريب في صحة ارادتها بالنسبة الى الناقل وفي كونها حجة
بالنسبة الينا واما الافراد النادرة فيشكل صحة ارادة الناقل اياها وان لم يذكر القرينة ولا يكون
ذلك تدليسا لان سبب نقل الاجماع ليس هو ان يكون حجة لغيرهم بل مجرد ذكر مستنده في الحكم
لرفع العذر عن نفسه ولكن لا يكون حجة ومعتبرة بالنسبة الينا لعدم القطع بالارادة مع عدم
القرينة على ارادة الفرد النادر ومنها انه اذا وجد خبر قطعي على حكم ولم يكن له معارض ولم يعلم فتواهم
فنستكشف من ذلك اتفاقهم على هذا الحكم لان كلهم يقبلون الخبر القطعي بعد قطعية الصدور والدلالة فنكشف
الاتفاق عن قول الامام انتهى ولا يخفى ان الخبر القطعي موصل الى قول الامام اولا من دون حاجة الى
توسط الاجماع ومنها ما جاء عن السيد الصدر ره وهو ثلثة اوجه الاول قال اذا كان خبران متعارضان
ولكن قد عملت باحدهما جماعة ممن لا يعمل الا بالقطعيات من قدماء الاخباريين [illegible]

بعمل المجتهدين

بعمل المجتهدين لانهم يعملون بالظن ولا بالمتأخرين من الاخباريين لقرب مذاقهم من المجتهدين وعلى هذا
فاذا ثبت عمل من وصفناه باحدهما يكون حجة ويكشف عن قول الامام ع والثاني في اذا كان خبر
معمول به عند من ذكرنا ولم يكن معارض فهذا ايضا مثل الاول في الحجية والكشف الثالث اذا وجد
مجرد فتوى جماعة ممن ذكرناه وان لم نجد خبرا اصلا فهو ايضا يكون حجة وكاشفا عن قوله انتهى
وانت خبير بعدم مدخلية ما ذكره في الاجماع ولا وجه لكشف عمل المذكورين عن قول الامام نعم
يكون ذلك احد القرائن للحدس على ما ذكرناه فوائد الاول ان كل ما ذكرناه من حجية الاجماع
انما هو في التعبديات واما في غيرها مثل الامور العقلية والعرفية واللغوية وغيرها فليس
بحجة قطعا والظاهر من بعضهم عدم كون الاجماع حجة في المسائل الاصولية ايضا وهو باطلاقه ممنوع
لانها ان كانت تعبدية مثل حجية خبر الواحد او الاستصحاب ونحو ذلك فلا وجه لعدم اعتبار
الاجماع فيها لان بناء التعبد على متابعة قول الامام وان لم يكن من هذا القبيل فلا يكون الاجماع
حجة فيها نعم لو ثبت قول الامام في شيء كائنا ما كان فهو حجة قطعا الثانية اذا افتى جملة
من المجتهدين بحكم وسكت الاخرون مع شيوع هذا القول وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس
باجماع ولا بحجة اما على طريقة العامة فلان الاجماع عندهم هو اتفاق الكل ومجرد السكوت
لا يدل على الفتوى والاتفاق لاحتمال زعم كون القائل مصيبا بناء على مذهبهم واما على طريقة القدماء
فان كان في جملة الساكتين من هو مجهول النسب فيضر في كونه اجماعا لاحتمال كون الامام في
الساكتين وان لم يكن المجهول النسب في الساكتين وتحقق اجماع جميع من عدا الساكتين فهو

حجة واجماع بالنظر الى المسامحة التي تقدمت وقد مر ان خروج معلوم النسب غير مضر فيها
واما على طريقة الشيخ فزعم بعضهم عدم موافقته لما نحن فيه لكن الاجماع عنده عبارة عن اتفاق
من على الامام وحيث قد عرفت عدم انحصار طريقة الشيخ فيما ذكر ظهر لك كونه داخلا في بعض طرقهم
كما صرح في بعض الطرق التي نقلناه بعين ما نحن فيه فيكون حجة عنده واما على طريقة المتأخرين
فان حصل من ذلك القطع بقول الامام بانضمام القرائن فيها والا فلا واما السكوت فليس
بمجرده دليلا على الفتوى بناء على مذهبنا ايضا لاحتمال التوقف او التمهل للنظر او التجديد
او لغير ذلك الفائدة الثالثة ينبغي ان يعلم ان الكلام الى هنا كان في الاجماع بقول
مطلق وهو عبارة عن الاجماع القولي واما الاجماع المقيد بالعمل وهو الذي يسمونه بالسيرة
فهو عبارة عن طريقة مستمرة بحيث يعمل بها طبقة بعد طبقة الى زمان الامام بشرط عدم اتفاقهم
او لتهم لو في زمان واحد وعدم كونها ناشئا من المسامحة في الدين وهي قسمان احدهما
سيرة العلماء خاصة ومثل لها بعضهم بجريان السيرة بين العلماء في انه اذا بلغ احدهم
درجة الاجتهاد بان يحصل له قوة الاستنباط ولكن لم يبذل الوسع في ترجيح المسائل الفقهية
فيقلد مجتهدا آخر الى ان يحصل له الفتوى تدريجا لتعذر حصول الفتاوى دفعة وفيه مناقشة ظاهرة
لان مجرد تعذر الفتوى لا يوجب الحكم القطعي بالتقليد لاحتمال العمل بالاحتياط وغيره الثاني سيرة عامة
الناس كمعاملة المعاطاة وامرهم الصبيان في المعاملة اليسيرة وعدم القطع في الحمام وامثال ذلك

مما هو لم

مما هو كثير متداول بين الناس اذا عرفت ذلك فنقول ان تحقق الاول غير معلوم واما الثاني فحيث ثبت
وتحقق مع الشروط المتقدمة فلا اشكال في حجيته ولا خلاف فيها وزاد بعضهم شرطا آخر وهو عدم كونها
ناشئا من تقليد مجتهد رئيس في عصره بحيث كان تقليد اهل عصره منحصرا فيه ولكن بعد ما عرفت من اشتراط
الاستمرار لا حاجة الى التعرض لهذا الشرط وينبغي ان يعلم ان المراد من الاستمرار كونه شرطا في الطرف الاول
لا في الطرف الآخر فلو علمنا تحققه من زمان المعصوم الى زمان قبل زماننا يكون حجة ايضا الفائدة الرابعة
ان الاجماع المدعى على قسمين قطعي وظني فالاول ما كان حصوله من مقدمات قطعية والثاني ما لم يكن كذلك
بان كانت احدى مقدماته ظنية كان يكون تحصيل الاتفاق ظنيا او دخول الامام فيه او يكون الاجماع
على قاعدة ولكن يكون شمولها للفرد المخصوص ظنيا او يكون منعقدا على لفظ ولكن يكون دلالتها على المعنى
بالظن وهذان القسمان يجري بناء على طريقة الشيخ والمتأخرين ايضا ولكن الفرق بين الاول وبينهما
ان قاعدة اللطف والرئيسية لا تقتضي كون هذا اللفظ المخصوص لفظ الامام وانما اللازم منهما كون
الحكم المجمع عليه حكم الامام وكيف كان فلا كلام ولا خلاف في اعتبار القسم القطعي بعد تحققه ويكون
تابعا لمورده فقد يكون مورده هو الحكم الواقعي الاولي كوجوب الصلاة وقد يكون الحكم الواقعي الضروري
مثل التيمم لفاقد الماء وغسل الرجلين لمن كان في موضع التقية وقد يكون الحكم الظاهري مثل
الاجماع على اصالة البراءة في الشبهة الحكمية التكليفية او استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث او
حجية الا ان [illegible] للموضوع كوجدان الماء او الاجماع على الوجوب مثلا لو تيقن الحدث واما القسم الظني
فمفصل فيه بان الحاصل بالظن ان كان مما يعتبر فيه الظن كان كان الظن في دلالة الظواهر والعمومات
فلا اشكال في اعتباره والا كان يكون حصول الاتفاق ظنيا او دخول الامام فيه ظنيا فليس بمعتبر لانه

الا ان يثبت اللفظ ايضا من القرائن الخارجية بناء على الاخيرين

من باب الظن في الموضوعات الصرفة. تنبيه الاجماع على قسمين بسيط ومركب فالاول هو الاتفاق
على قول واحد وحكم واحد مثل وجوب الصلوة مثلا واما الاجماعات المتعددة على احكام متعددة
فكل واحد منها اجماع بسيط على حكم واحد والثاني ان يكون الاجماع على قولين واكثر وبعبارة اخرى
يشترط فيه تعدد الحكم سواء كان الموضوع متحدا او متعددا مثل مسئلة صلاة الجمعة في ظهر الجمعة فبعضهم
قال بالاستحباب وبعضهم حكم بالحرمة فالاجماع حصل على الحكمين اي الاستحباب والحرمة ولا يجوز خرقه
بالقول بالوجوب ومن هنا يعلم ان النسبة بين الاجماع المركب وعدم القول بالفصل هي
العموم من وجه لانه يشترط في صدقه كون الموضوع متعددا سواء كان الحكم واحدا او متعددا
فمورد صدق الاجماع المركب دون عدم القول بالفصل هو المثال الاول لكون الموضوع متحدا ومورد العكس
مثل مسئلة الاجماع على نجاسة الماء مطلقا بالتغير فان الموضوع متعدد لشموله الكر والجاري والقليل
والحكم ايضا متحد فالقول بنجاسة الماء الجاري دون غيره قول بالفصل واما مورد الاجتماع مثل مسئلة
ظهور العيب في البكر بعد ازالة البكارة فحكم بعضهم بجواز الرد مع الارش وبعضهم بعدم جواز الرد اصلا فلو
قال احد بجواز الرد مجانا من الجزاء خاصة فهذا بالنسبة الى الحكمين اعني جواز الرد مع الارش و
عدم الجواز خرق للاجماع المركب لتعدد الحكم وبالنسبة الى الفصل بين الجزام وغيره من العيوب قول
بالفصل ~~هذا تمام الكلام في الاجماع المحصل~~ اذا تمهد ذلك فيقع الكلام في مقامين الاول في
تحقق الاجماع به والثاني في حجيته اما الاول فينبغي ان يلاحظ بالنسبة الى المذاهب المتقدمة فنقول
اما على طريقة القدماء فبعد فرض القول بتحقق الاجماع البسيط على المتقدم فامكان تحققه بذلك ايضا
ظاهر لان المفروض ان قول الامام عم ايضا داخل في احد القولين لعدم تجاوزه عنهما بالاتفاق

فيلزم

فيلزم المتابعة ويصدق عليه الاجماع واما على طريقة الشيخ فقال بعضهم بامكان تحققه بناء عليها ايضا
ولكنه مشكل لان مقتضى قاعدة اللطف على ما قاله هو امتناع اجتماع الامة على الخطاء والاجماع فيما
نحن فيه على امر يدل على حجيته وحقيته ولا يخفى ان هذا ابناء على كون الواجب من اللطف الردع
عن الاجتماع على الخطاء من حيث هو اجتماع كما فهمه المحقق الخوانساري في مقام الرد على الشيخ واما على
ما حمل عليه التستري كلام الشيخ من كون الواجب اظهار الحق لكل احد فلا يصح اصلا للقطع بكون
احد القولين خطاء اللهم الا ان يقال بالتخيير الواقعي بين القولين ففيه ان ذلك لا يمكن
في جميع الموارد كما اذا كان من الحقوق مثل القول بدخول الفرس في الحبوة وعدم دخولها فيها
او كان من الاحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة لعدم المعنى للتخيير فيها كما لا يخفى واما على طريقة
المتاخرين فالظاهر عدم تحققه لعدم كونه طريقا للحدس بقول الامام لان قاعدة الرئيسية والمرؤوسية
تقتضي ان يكون قولهم ماخوذا من قول الامام عم ولو كان كذلك لما حصل الاختلاف فعلم ان قولهم ليس
هو قول الرئيس لعدم جواز التعدد في قول الرئيس الذي هو الامام واجاب عن ذلك بعض الاواخر
بان الاجماع على لازم القولين او الاقوال مثلا اذا كان الاقوال اربعة الوجوب والحرمة و
الاستحباب والكراهة فالكل يقول بنفي الاباحة بالاستلزام والكلام كما يكون مسوقا
لبيان فائدة الخبر كذلك يكون مسوقا لبيان لازم فائدته فيكون نفي الاباحة اجماعيا وهكذا
في سائر الصور والجواب ان القائل بالوجوب مثلا لا يقول بنفي الاباحة فقط بل بنفي ما سوى
الوجوب اعني الاربعة الباقية فان قلت ان هذا نفي الاباحة مثلا قدر جامع بينهم كما في التواتر
المعنوي فان نقل القضايا المختلفة من غزوات علي عم يدل على شجاعته بالتواتر لكونها جامعا

بينهما قلنا شرط في التواتر المعنوي القصد الى هذا المعنى الجامع وهو مفقود في المقام
لان من يقول بالوجوب مثلا ليس مراده نفي الاباحة حتى يقال لا يلتفت اليها وان ادعيت
القصد اليها في ضمن الكل اعني قوله ليس غير واجب اللازم لقوله واجب قلنا التامل الصادق
يشهد ان هذا عين معنى واجب وعبارة اخرى له ولا قصد ولا التفات الى شيء غيره كما لا يخفى
اما الكلام في المقام الثاني فنقول هل يجوز خرق الاجماع المركب ام لا فيلزم ان يعلم الحال بالنسبة
الى المذاهب الاربعة اما بالنسبة الى العامة فلهم فيه اقوال ثلثة المنع مطلقا ونسبه العضدي الى
الاكثر والجواز مطلقا ونسب الى الاقل وفصل ابن حاجب بانه ان استلزم الفصل رفع
شيء لازم مقصود متفق عليه فلا يكون جائزا والا لم يمنع من القول بالفصل مثال الاول
اذا تزوج بالبكر فظهر عيب بعد الدخول ففيه قولان الاول عدم جواز الرد مطلقا والثاني الرد
مع الارش فالقول بجواز الرد مجانا خلاف المتفق عليه لظهور مخالفته للقول الاول بل هو اظهر
افراد المنع مطلقا وكذا للثاني في اشتراط الرد بالارش ومثال حصة الام اذا كانت مع
الاب والزوج او الزوجة فان الزوج والزوجة لا يدخل عليها النقص فبعد اخراج حصتهما
فقال بعضهم بان للام ثلث الاصل في كلتا الصورتين وذهب اخر الى ان لها ثلث الباقي في
كلتيهما يعني في صورة الاجتماع مع الزوجة وفي صورة الاجتماع مع الزوج فلو قال احد بالقول
الاول في صورة الاجتماع مع الزوجة وبالقول الثاني في صورة الاجتماع مع الزوج او بالعكس

لا يستلزم ذلك مخالفة المتفق عليه اصلا وانما يوافق بعضا في جزء والاخر في الجزء الاخر ومن
مثال الاول مسئلة النية فان بعضهم قال بوجوبها في الغسل والوضوء والتيمم وغيرها من العبادات
وقال بعضهم باختصاص الوجوب بالتيمم فقط فلو قال احد بعدم الوجوب مطلقا لكان مخالفا
للمتفق عليه وهو وجوب التيمم للدلالة الاول عليه بالتضمن والثاني بالمطابقة ومن مثال الثاني
التفصيل بين العيوب لانها خمسة الجنون والجب والعنة والجذام والبرص فقال بعضهم بجواز
الرد في الجميع والاخرون بالمنع في الجميع فالقول بالجواز في بعضها وعدمه في البعض الاخر
ليس مخالفة للمتفق عليه بل يوافق في بعض لاحد القولين وفي الاخر للاخر احتج المانعون
مطلقا بان في مسئلة الرد بالعيب مثلا كل واحد من القولين يدعي قضية كلية احدهما بالايجاب
والاخر بالسلب فالقول بالجزئيتين رفع لكليهما وايضا بان القول بالتفصيل مستلزم تخطئة
الفريقين فيلزم كون جميع الامة في الخطاء وقد ثبت بطلانه بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء
اجاب صاحب المختصر عن الدليل الاول بان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل
ولا مستلزما له فكيف يكون القول بالتفصيل مخالفا لما اتفقوا عليه وكيف ولو صح ذلك
لما جاز احداث القول في الفروع المتجددة لعدم القول به وبطلانه واضح واورده بعضهم
بانا لا ندعي دلالة قولهم بذلك صريحا بل انما يدل عليه بالالتزام وكما يكون الدلالة المطابقي معتبرا
كذلك المدلول الالتزامي ايضا واما ما استدل من مقايسته الفروع الجديدة فهو قياس
مع الفارق لعدم وجود شيء هناك حتى يكون ملزوما بل هو سكوت محض مخلد في المقام

فالكلية رفع
البعض الذي
متفق عليه
الى صح
فالقول بالتفصيل
بطلان القول
بالتفصيل عدم
التفرقة مطلقا
وايضا لا
بان يقول احد
ان بين العيب
مثلا فرق
صح

ودفع هذا الايراد الفاضل القمرة بان الملازمة وان كانت موجودة الا انها غير مقصودة
ولابد في الاجماع من القصد فالذي ينفع هنا هو الملازمة المقصودة وهي مفقودة ورد
على الفاضل القمرة بعض من تاخر بان عدم القصد الى هذا الازم من جهة عدم الالتفات والا فهو
مكنون في ضمير اهل البحث لو سئلوا عنه لاعترفوا به وقد اعترف الفاضل في باب تقسيم الدلالات
باعتبار الازم الذي يكون بهذه المثابة فالتحقيق في جواب المستدل هو ان كل واحد من القولين
يدل على رفع نقيضه وهو عين ثبوته مثلا ان القول بالايجاب الكلي يدل على رفع نقيضه
الذي هو السلب الجزئي والقول بالسلب الكلي يدل على رفع نقيضه الذي هو الايجاب الجزئي
ولكن رفع نقيض الشيء عين ثبوته وليس لازما له فعلى هذا اذا فرض ان نفس القول خلاف
يكون رفع نقيضه الذي هو عينه ايضا خلافيا بالضرورة فان قلت ان المستدل ادعى استلزام
القولين بطلان التفرقة مطلقا لمعنى ان القائل بالايجاب الكلي مثلا يقول ببطلان التفرقة اعم من ان
يكون في ضمن السلب الجزئي او الايجاب الجزئي فاذا كان التفرقة في ضمن الايجاب الجزئي
مثلا وكذا العكس في ضمن السلب الجزئي فرفع ذلك ليس عين القول بالايجاب الكلي مثلا
عدم كونه نقيضا له بل هو لازم له فلا يتم الجواب لان رفع الحصة من العام الكائنة في ضمن خاص
لا يستلزم رفع العام مطلقا قلت ليس المراد من العام الا الموجود في ضمن الخاص الذي ذكره
[illegible] رفع هذه الحصة من العام عين اثبات نقيضه فيتحرر [illegible] ان [illegible]
فاذا [illegible] الايجاب الكلي مثلا [illegible] الا السلب
الجزئي والمعنى لهما بالقول بالايجاب الجزئي الا حصول التفرقة في ضمن السلب الجزئي [illegible]

عدم الفرق والكلية في ضمن الايجاب الكلي والسلب الكلي وكذا القول بالسلب الكلي وهذا المعنى اعني عدم الفرق المطلق وكون الحكم كليا ليس [illegible]

واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان الاستدلال منحصر في كون الامة في الخطاء للجنس كما اعترف
به المستدل لانه لو كان للعهد يدل على عدم جواز اجتماعهم على خطاء واحد وهو هنا مفقود لان الاجماع
على خطائين وهما الكلمتين واما اذا جعل اللام للجنس فهو ان يشمل خطاء كل بعض في مسئلة غير ما
اخطاء فيه الاخر الا انه قد اجتنبا عنه في رد ادلتهم في الاجماع البسيط بانه يستلزم عصمة الامة وهم
لا يقولون به مع صدقه بان يكون في الامة شخص واحد لا يصدر منه الخطاء ابدا فيدل على انه لابد
من اشتراط المعصوم في كل عصر وهذا ظاهر واما حجة المجوزين فوجهان الاول ان نفس الخلاف
في المسئلة بعد ما اختلف الامة على قولين او اكثر الذي هو مورد الاجماع المركب تدل على كون المسئلة
اجتهادية فقد قال فيها بمجرد اجتهاده فكيف يمنع العمل بالاجتهاد في حقنا لاختيار القول الثالث
اذا ادى اليه اجتهادنا والثاني انه لو لم يجز خرق الاجماع المركب لوجب انكار مرتكبه ونحن نشاهد
انه قد وقع ولم ينكر كما في مسئلة ارث الزوجة او الزوج مع الاب والام فان الصحابة قالوا
ان للام ثلث الباقي سواء كان مع الزوجة او الزوج وقال ابن عباس ان للام ثلث الاصل
في المسئلتين ايضا وجاء ابن سيرين وقال بقول الصحابة في الزوجة وبقول ابن عباس في
الزوج وعكس تابعي اخر وقال بالاول في الزوج وبالثاني في الزوجة ولم ينكر احد من العلماء
عليهما بان ذلك خرق للاجماع المركب وهو غير جائز واجيب عن الاول بانه مسلم فيما اذا لم
يكن شيء متفق عليه لازم للقولين واما اذا وجد ذلك مثل ما ذكره المفصل سابقا فلا

فلا يصح دعوى ما ذكرت كما لا يخفى واجيب عن الثاني بان ذلك سلّم كان قبل استقرار الاجماع
على القولين والقول بعدم الجواز انما هو في بعد الاستقرار ووجهه ظاهر لان القولين قد
كان في زمن الصحابة وابن سيرين والقائل الاخر كانا بعدهم فما معنى عدم الاستقرار قبلهم
واحتج المفصل بان عدم الجواز فيما اذا كان شيء متفق عليه في البين ظاهر لكونه من قبيل
الاجماع البسيط واما وجه الجواز في غيره فعدم الدليل على المنع لان مجرد اتحاد فتوى جماعة
من المجتهدين في الحكمين وموافقته مع جماعة اخرى في عدم الفرق بين الحكمين لا يوجب
عدم جواز التعدي عنهما ويوضح ذلك مثل ما اتفق لهم عدم الفرق بين مسئلتي قتل
الذمي وبيع الغائب منعا وجوازا فمنهم من حكم بالجواز فيهما ومنهم من قال بالمنع في كليهما فلو
قال احد بالجواز في الاول دون الثاني فلم يخالف شيئا متفقا عليه قطعا لعدم ارتباط المسئلتين
احدهما بالاخرى حتى يتوهم حكمهم بعدم الفرق بينهما واورد عليه بان الارتباط المتفق عليه
اما من الخارج او من نفس القولين فان كان الاول فهو مع كونه خلاف ظاهر عبارة المفصل
خارج عن محل النزاع وان كان الثاني فنقول ان اللازم للقولين ليس الا بطلان
ما سواهما بمعنى ان كل قائل يقول بان الحق ما اقول وما سواه باطل فهذا المعنى ان دل على
كون عدم التفرقة متفقا عليه واستلزم عدم جواز التفرقة فهو موجود في جميع الامثلة
فيجب القول بالمنع في الكل والا فلا يستلزمه في كلها فالتفصيل تعسف وتحكم الجواب

ان الذي

ان الذي يفهم من كلام المفصل وموافقيه ان مراده ليس ما فهمه المورد من الملازمة وغيرها بل حاصل
كلامه وضابط مختاره ان كل موضع يكون القولين من قبيل الاعم والاخص المطلق يكون القول
بهذا الخاص متفقا عليه فالقول بنقيضه رفع للمتفق عليه بيان ذلك ان مسئلة النية التي
ذكرها المفصل وقال ان بعضهم قال بوجوبها في جميع العبادات وبعضهم في التيمم خاصة
فالقول الاول يدل بوجوبها في التيمم ايضا بالمنطوق وبالعموم والثاني يقول به صريحا فيكون
وجوب النية في التيمم متفقا عليه فالقول بعدم الوجوب في الجميع حتى في التيمم ايضا خلاف
المتفق عليه وكذلك في رد البكر للعيب فمن يقول بعدم جواز الرد مطلقا يقول بعدم
جواز الرد مجانا بالعموم ومن يقول بالجواز مع الارش يقول ايضا بعدم جواز الرد مجانا
بالصراحة فالقول به خلاف المتفق عليه وليس كذلك مسئلة الارث المتقدم والفرق
بين العيوب كما هو ظاهر واورد ايضا بان قولك بعدم جواز القول بالتفصيل لو كان
هناك شيء متفق عليه لو صح لما جاز لك خرق الاجماع المركب بهذا التفصيل والحاصل ان
في هذه المسئلة الاصولية قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا وهذا المفصل قد خرق هذا الاجماع
المركب بالقول بالمنع في بعض الموارد دون بعض مع اعترافه بعدم جواز ذلك فيما اذا كان
شيء متفق عليه وجواب هذا الايراد واضح لانك بعد ما بينا مراده من الشيء المتفق عليه
تعلم ان هذا ليس منه وليس هنا شيء متفق عليه حتى يرد النقض عليه فتأمل جدا هذا وتقريبها
كلام وهو ان صاحب المعالم ره بعد ما ذكر الاقوال الثلثة اختار مذهب المفصل وقال ان هذا التفصيل

في عدم القول بالفصل بناء على طريقة القدماء

حينئذ على اصولهم لانه في صورة المنع اذا ارتفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجوزوا اما في صورة
الجواز لم يخالف احادا لامانع سواه فيجاز انتهى واورد عليه بعض من تاخر بعين ما اورده للمفصل
نفسه كما نقلناه انفا وقد عرفت جوابه ثم اختار ذلك المراد المنع مطلقا وقال ان الدليلين
الذين ذكرهما المانعين مقتضاهما المنع مطلق فلا يصح ما قاله صاحب المعالم من ان التفصيل حينئذ
على اصولهم ونقول ان مراد صاحب المعالم من اصولهم هو الاصول المسلمة عندهم بحيث يقبله
كلهم وقد عرفت فيما تقدم مناقشتهم في الدليلين ورده على المانعين في عدم تماميتهما فكيف
يقول ان المنع مقتضى اصولهم فالحق ما اشار اليه صاحب المعالم ره فافهم واما الكلام بالنسبة
الى طريقة القدماء فنقول ان مقتضاها عدم جواز خرق الاجماع المركب قال العلامة ان عدم
الجواز مقطوع عندنا وحكى بعض الحنفية عن بعض الشيعة جوازه وهو خطاء من الحاكي قال
ووجه المنع ان احد القولين مشتمل لقول الامام عليه السلام فالقول الثالث يخالف لقول الامام
قطعا وقال صاحب المعالم والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا
قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه [illegible] اذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة
كذلك بطريق اولى وهكذا انتهى والظاهر من كلامهم عدم الخلاف فيه حيث يفرض الاجماع المركب
على طريقتهم بالعلم بانحصار قولهم في قولين فلا بحيث يعلم بعدم خروج الامام ع عن بين القولين
بل كان قوله داخلا في احدهما وهو واضح لا اشكال فيه ولكن قال صاحب الفصول بعد تصريحه

بانه

بانه لا خلاف يعرف في عدم الجواز قال وينبغي ان يستثنى من هذه القاعدة موضعان الاول ما كان
الاجماع على حكم ظاهري مثل التقية فاذا استقر القولين على حكم ثم علم انهما كانا للتقية فيجوز
المخالفة الثاني اذا كان القول الثالث من جهة الاحتياط مثل ما اذا كان احد القولين الوجوب
والثاني الاباحة فيقول احد بالاستحباب للاحتياط حذرا للخروج عن شبهة الوجوب فيجوز ذلك ايضا انتهى
وفيه نظر لان في الاول جواز المخالفة انما هو لتبدل الموضوع اعني التقية وارتفاع الاجماع فلا معنى
للاستثناء واما في الثاني فالاحتياط ليس قولا ثالثا لا يخفى الا ان يدعى القول بالاستحباب الشرعي
بمعنى كونه ثابتا من الشارع مندوبا فهو غير صحيح لعدم كون هذا ناشئا من الاحتياط ولا وجه لاستثنائه
واما الكلام بالنظر الى طريقة الشيخ وطريقة المتاخرين فقد تقدم الاشارة الى عدم تحقق
الاجماع المركب بناء على طريقتهما اصلا لان اللطف يقتضي القاء الحق لكل واحد منهم فاذا
كان الخلاف موجودا فيعلم بعدم تحقق اللطف والا لما اختلفوا وكذا ذلك قاعدة الاتفاق تقتضي
ان يكون قولهم من رئيسهم ولكن لو كان من رئيسهم لما وجد الخلاف فعلى هذا فهذا المقام
مما يهدم قاعدتهم فلا معنى لكونه حجة او عدم جواز التعدي ولا يخفى ان هذا بناء على ما هو
المعروف والمشهور من طريقة الشيخ واما بناء على كفاية [illegible] القاء الخلاف في مقتضى اللطف
فيمكن تصويره ثم ترتب المنع عليه فتأمل اصلا اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين يكون موضوعهما
متعددا سواء كان الحكم واحدا او متعددا الاول مثل الحكم بنجاسة جميع افراد المياه اذا تغير بالنجاسة
سواء كان كرا او جاريا او راكدا فالموضوع متعدد والحكم واحد ومثل مسئلة فسخ النكاح بالعيوب

احدها فيما لم يفصل الامة بين مسئلتين

مطلقا وعدم جوازه كذلك فالحكم فيها متعدد كالموضوع ايضا فالقول بنجاسة الماء الكثير دون الجاري
وكذا بجواز الفسخ مع بعض العيوب دون بعض قول بالفصل وقد عرفت ان النسبة بين
الاجماع المركب وبين هذا العموم من وجه لكون الاجماع المركب فيما تعدد فيه الحكم اعم من ان
يتعدد الموضوع ايضا ام لا وقد مر مثاله من سورة القرآن والاجماع فيما تقدم فالمقصود هنا انه
هل يجوز القول بالفصل فيما لم يقولوا بالفصل على النحو المزبور ام لا فيه اربعة اقوال المنع مطلقا
واختاره صاحب المعالم ره واحتمل بعضهم كون ذلك مشهورا والجواز مطلقا ذهب اليه بعض
الجمهور والثالث ما اختاره العلامة من التفصيل فقال ان عدم القول بالفصل في جميع الاحكام
او بعضها يتصور على قسمين الاول ما ورد نصهم على عدم جواز القول بالتفصيل والثاني
ما لم يرد نص منهم على ذلك والاول على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حكم كلهم في الجميع واحدا
بان يتفقوا على نجاسة المياه بالتغير مثلا او على طهارتها واما ان يكون متعددا بان يقول جماعة
بالنجاسة والاخرى بالطهارة واما ان يكون الحكم غير معلوم بل انما حكموا ببطلان التفصيل وان لم
يستقر قولهم في الطهارة او النجاسة ففي هذه الاقسام لو وجد دليل على الحكم في بعض الموضوعات
ليتم الحكم في جميعها لعدم القول بالفصل فالمختار المنع في هذه الاقسام الثلثة والثاني ايضا
على قسمين لانه ما لم ينصوا فيه اما ان يعلم اتحاد طريق المسئلتين ام لا يعلم ذلك ايضا فعلى الاول
لا يجوز الفصل ايضا وعلى الثاني الجواز في الثاني والقول الرابع ما فصله صاحب الفصول ره
بانه اذا لم يوجد نصهم على عدم جواز التفصيل فاما ان يوجد دليل ظاهر على المنع من التفصيل
ان قام دليل من اجماع او غيره نصهم على ذلك او غيره على المنع من التفصيل مطلقا او يجب الاتمام

في النهاية

فلا يجوز الفصل ايضا والا فان كان احد القولين او كلاهما ناشئا عن دليل اجتهادي يدل عليه فيما لم يجز التفصيل ايضا والا
اتباعه ايضا وان كان عن موافقة الاصل مثل الثوب المشتبه بالنجس فلو قالوا ببطلان الوضوء بالماء القليل جاز ان يحكم ايضا
الذي لاقى احدهما وبطلان الصلوة فيهما من جهة اعتبار العلم الاجمالي وقال جماعة بصحة الوضوء والصلوة من
جهة عدم اعتبار العلم الاجمالي فيجوز لنا ان نحكم بصحة الوضوء وبطلان الصلوة من جهة الاستصحاب في الاول
ومن جهة استصحاب الاشتغال في الثاني حجة المانعين مطلقا ما ذكره صاحب المعالم ره في ذلك كله من ان الامام ع
داخل في احدى الطائفتين قطعا فلا يجوز مخالفتهما باختيار القول الثالث واما حجة المجوزين مطلقا فظهر
الوجهين المتقدمين في جواز خرق الاجماع المركب ظاهرا وقد عرفت جوابهما ايضا اما حجة العلامة ره فقال
اما في صورة النص على عدم الجواز فظاهر لحصول الاجماع البسيط حينئذ على عدم جواز التفصيل واما في
ما كان الطريق متحدا فكذلك ايضا لانه من باب تنقيح المناط المعتبر عندنا فيجب اتباع الدليل في جميع موارده
واما الدليل على الجواز في القسم الاخير فلاصالة الجواز مع عدم دليل على المنع من مخالفة مجمع عليه او حجة مثله
ولان منع المخالفة حتى في هذه الصورة ايضا يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان لا يجوز له تقليد
مجتهد آخر في كل حكم يخالف المجتهد الاول بمعنى عدم جواز التبعيض في التقليد وهو ظاهر البطلان وفي
التهذيب النقض بجواز مخالفة مجتهد لمجتهدين بالتفصيل بين قوليهما وزاد بعضهم وجها ثالثا
وهو ان ذلك يستلزم ان كل من يجتهد في المسائل يلزم اذا افتى في مسئلتين ان يلاحظ الفقهاء
حتى يجد فقيها يوافقه في حكم تلك المسئلتين نعم ثم اذا افتى الثالث يجب الملاحظة ايضا حتى

دليل ع

وان هو الا كالدليل القائم على المطلوب

حكم

يطلع على فقيه يوافقه في تلك الثلثة ولا يكون موافقه لكل واحد او طائفة في حكم واحد وهكذا
في الصاعد فاذا فرغ من تمام المسائل فان وجد له موافقا في جميعها من احد الاصحاب
فهو والا فيجب طرح جميع فتاويه وبطلان ذلك ايضا ظاهر واما بيان الملازمة فلان منشأ المنع في محل
النزاع من جهة ان لكل واحد من القولين شرع وطريق قد ثبت من الشارع امضائها
فالقول بالتفصيل يستلزم تركهما فعلى هذا في ذلك التعليل والكر فان فتاوى المجتهد شرع وطريقة
مسلك في المسائل فلا يجوز للمقلد اذا اخذ بواحد من هذه الطرق المخالفة لها وكذا يجب
للمجتهد الحادث ان لا يترك جميع هذه الطرق ولا اقل من الاخذ بواحد منها والجواب من الاول
ان الاصل قد ارتفع بالعلم الاجمالي بدخول الامام في احدهما وبدفع الثاني والثالث ان الضابط
وجه المنع في المقام ليس ما ذكر بل هو من جهة العلم الاجمالي بدخول الامام لمفقود في مورد النقض
واما حجة صاحب الفصول ره قال اما في القسم الاول فيجوز صورة قيام الدليل على المنع من التفصيل
لانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل مطلقا ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين
او الاقوال كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا او واقعا وهذا واضح واما في القسم
الثاني فلانه اذا كان الدليل موافقا للواقع بغير يكون نظره الى الواقع ليخرج الدليل الظاهر
ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته على احدهما
او واحدها مستلزمة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثبات
الحكم الاخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر او لوازمه الشرعية او العرفية

اذ الفرق

اذ الفرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى النص المدلول او الى ضميمة مقدمة عقلية بالمنع خارجية كان في تنقيح المناط المقرر علاوة لا فرق
ثم قال ودليلنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع مقتضى الادلة التي مفادها الظاهر من الامور وغيرها
وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتها
بحسب الظاهر كما لا يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه
طاهرهما بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء
والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق
والاحكام دون ماله الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار وينافي المنكر منهما على مقتضى اصل
العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا يحصر به وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واجدي
المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيها بوجوب
التجنب لليقين الاجمالي ويتضح وجهه بما حققه في ذيل مبحث الاستصحاب ان شاء الله انتهى واورد عليه بوجهين الاول
ان ما ذكره في الذيل من كون ما نحن فيه من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك مدفوع لان المكلف فيه
متعدد بخلاف ما نحن فيه والجواب ان المشار اليه بلفظ هذا ان كان مسئلة ادعاء الزوجية وانكارها تقريرها
فالامر واضح لتعدد المكلف فيها ايضا وان كان الاشارة الى اصل المسئلة فنقول ان مراده من وجه المشابهة
ليس ما توهمه بل تعدد مورد الاصل فان في مسئلة صحة الوضوء بالماء الملاقي لاحد الثوبين المشتبهين
مجرى الاصل الاول هو الماء الراجع الى عدم العلم بملاقاته النجس ومجرى الاصل في بطلان الصلوة في احدهما
خصوص الثوب الذي هو احد طرفي العلم الاجمالي فظهر وجه كونه من قبيل مسئلة واجدي المني لتعدد
مورد الاصل فيها اعني الشخصين بخلاف مسئلة الانائين لعدم تعدده فيها مع عدم معارضة

في عدم وجوب الالتزام
اذا لم يستلزم
المخالفة العملية

الفتوى كما تقدم في مثال المرأة المرددة بين المحلوفة على وطيها والمحلوفة على ترك وطيها فتخيير في الالتزام باحد الامرين
من الوجوب والحرمة يجب العمل على مقتضاه من الفعل او الترك لان الامر اذا كان دائرا بين المحذورين يلزم التخيير
فلو لم يلتزم باحدهما وقال ان شئت افعل وان شئت لا افعل لا من باب الفتوى على اباحته لكن لما يكون شئ للفرض
بل انما بنى امره على هذا المضمون المتقدم فقد انتهى الى انه لا يستلزم المخالفة في العمل ايضا اذا عرفت ذلك
فنقول لا شك في عدم جواز الاولى اعني المخالفة العملية واما الثانية فلا يجوز ايضا لخصوص الادلة الدالة
على المنع من الفتوى بغير علم كرواية تقسيم القضاة الى اربعة وقوله ومن لم يحكم بما انزل الله الآية وغير ذلك
من الادلة واما الثالثة اعني المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معا اما
في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليف فيثبت بالاصل
عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكم التحريم
والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما واما الشبهة الحكمية فلان
الاصول الجارية فيها وان لم تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم كاصالة الاباحة
مع العلم بالوجوب او الحرمة الا ان الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة
وحرمة المعصية بعنوان الموافقة العملية والمخالفة العملية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة
عملية له ليتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام
بالاحكام الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الاعتقاد من حيث الذات
فالحق ان مع فرض عدم الدليل على وجوب بحسب الالتزام ان ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوما بالتفصيل ليس
محرما الا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها وحكم استحقاق العقاب عليها فالمتحقق كلامه وحاصل

ما يتعلق

ما يتعلق بدفع ما ذكره صاحب الفصول وهو ان ما اورده صاحب الفصول من النظائر والشواهد انما هو من قبيل الموضوعات
وما نحن فيه من قبيل الشك في الاحكام وقياسه عليه يعني على العمل بالاصلين المتنافيين في الشك في الموضوعات
باطل لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف وتخرج مجاريها عن موضوع الحكم و
هذا مفقود في الشبهة الحكمية لما ذكرنا ان الاصل فيها معارض بنفس الحكم المعلوم اجمالا فعلى هذا امكن لنا الفرق
بين الشبهة الموضوعية والحكمية ونجوز العمل بالاصل في الاول دون الثاني هذا ولكن قال في ذيل كلامه
ان هذا المقدار من الفرق غير مجد اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له
هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام فاذا فرض جواز ذلك لعدم الدليل
العقلي الا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافية في الواقع
ثم قال نعم ظاهرهم في مسألة دوران الحكم الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة
وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وبين قائل بتعيين الاخذ بالحرمة والانصاف انه لا يخلو عن قوة لان المخالفة
العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة في واقعة عن قصد وعلم واما المخالفة تدريجا في واقعتين
فهي لازمة البتة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة كذلك يحكم بقبح المخالفة تدريجا في واقعتين فيجب
الالتزام بالفعل او الترك اذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد وتعدد الواقعة انما يجدي
مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه
الرجوع عن احدهما الى الآخر واما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك
هذا تمام الكلام في الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وينبغي التنبيه على امور الاول في تعارض كل من شطري الاجماع

ومعناه ان بعد تحقق الاجماع على قولين فهل يتعاكس ارباب القولين بان يقول كل واحد بما قاله
الآخر فيقول القائلون بالنجاسة اولاً بالطهارة ويقول القائلون بالطهارة اولاً بالنجاسة فهل يجوز ذلك
ام لا يجوز ولابد في بيان ذلك من ملاحظة المذاهب فنقول اما على طريقة القدماء فلا يجوز قطعا
اذا كان مورد الاجماع هو الحكم الله الواقعي الاولي لان المفروض ان الامام في احد القولين ولا يجوز
العدول له عن الحكم الواقعي الذي حكم به اولاً الا على فرض جواز السهو والنسيان له او جواز النسخ للاحكام
في زمن الائمة ايضا وكلاهما باطلان لا نقول بهما واما على طريقة الشيخ فقد تقدم ان تحقق الاجماع في
الاختلاف على القولين غير متصور على طريقته من اقتضاء قاعدة اللطف القاء الحق لكل احد لان
مقتضاه لو كان ثابتا لما تحقق الخلاف فعلى هذا فموضوع البحث عن جواز تعاكس طرفي الاجماع
وهو الاجماع المركب مفقود على مذهبه فلا معنى للبحث فيه نعم اذا فرض تنصيصهم على عدم
جواز الفصل فيمكن تصور الاجماع بناء على طريقته ايضا لان خصوص هذا الحكم اعني عدم جواز التفصيل
وكون الحكم كليا حكم اتفق الامة عليه فينكشف عن قول الامام بخصوصه فالكاشف بقاعدة اللطف مثل الاجماع
البسيط وعلى هذا فالظاهر الجواز لان كون الامام في احد القولين غير معلوم والتعاكس لا ينافي هذا الحكم
المتفق عليه اعني عدم الفصل وكلية الحكم لصدقه مع كل واحد من القولين واما على طريقة المتأخرين
فالكلام فيه ايضا نظير الكلام في طريقة الشيخ لما بينا فيما سبق ان تحقق الاجماع بناء على قاعدة
التابعية والمتبوعية غير متصور ايضا لان قولهم لو كان من جهة التابعية لرئيسهم وماخوذا منه لما تحقق
الخلاف وعلى هذا فيأتي فيه التفصيل المتقدم في طريقة الشيخ باسرها ولا حاجة الى الاعادة ولكن

الامر الثاني

الامر الثاني في انه هل يجوز الاجماع بعد الخلاف ام لا والمقصود من الخلاف هو الخلاف الذي كان
في ضمن الاجماع المركب والحاصل انه اذا انعقد الاجماع المركب على قولين او اقوال فهل يجوز بعد ذلك
ان يجمعوا على واحد من القولين او الاقوال ام لا فنقول اما على طريقة الشيخ القدماء فالظاهر الجواز
بشرط ان لا يكون الامام في الطائفة التي رجع عن قوله ووجه الجواز عدم وجود مقتضي المنع كما هو
ظاهر واما على طريقة الشيخ فمع قطع النظر عن التكلف نقول قد صرح الشيخ بعدم الجواز لان اللازم
من القولين ثبوت التخيير بين القولين والاجتماع على الواحد ينافي التخيير الذي هو قول الامام
المنكشف رضاه به من القولين واما مع ملاحظته فنقول ان كان مراده انه ينكشف من القولين
التخيير الواقعي بمعنى كون حكم الله في الواقع التخيير بين الحكمين فلا ريب انه مع عدم اطراده
في مثل الطهارة والنجاسة خلاف كلا القولين لان كل واحد يقول به معينا لا مخيرا بينه و
بين القول الآخر وان كان مراده التخيير الظاهري بمعنى كون المكلف اذا راى القولين ولم يعلم
بكون واحد منهما حقا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء فله وجه ولكنه لا يكون اجماعا لان الاجماع
ما يكون كاشفا عن قول الامام والتخيير الظاهري ليس هو قول الامام بل هو طريق للمضطر في العمل
واما على طريقة المتأخرين فالكلام فيها مثل السابق من حقق ان موضوع البحث بعدم تحقق
الاجماع بالاجماع المركب بناء عليها ~~ولكن قال بعض المتأخرين~~ الثالث قال المحقق القمي ره
اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل في احدهما دليل قطعي او ظني مرجح على الآخر فمحقق

ثم اذا اختلفت الامة على قولين
ولم يدل على احدهما دليل

طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما مذهب
الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل
من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح
لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق ره
بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل
بالقول الآخر ولو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ثم ضعّف الفاضل المزبور اعتراض المحقق واختار
القول بالتخيير فقال ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ
بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا
عليه واما على مختاره من التخيير لانه يوجب بطلان القول الآخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي
البطلان انتهى ونقول المستفاد من كلامه وكلمات غيره ان عنوان هذا الاصل ايضا صورة العلم بدخول
الامام في احد القولين فينبغي قبل الخوض في تحقيق القولين التنبيه على ان هذا العنوان عين
عنوان مسألة خرق الاجماع المركب او مغاير له فنقول قد اشار الى ذلك شيخ المشايخ شريف
العلماء ره واورد عليهم في ذلك بايرادين الاول ان هذه المسألة عين المسألة السابقة
لان العنوان في كليهما قولهم اذا اختلفت الامة على قولين الخ مع حصول العلم الاجمالي بدخول
الامام حاصلا في كليهما لكونه من جملة الامة ~~الثاني~~ فعلى هذا فيلزم التكرار المحض

وهو خلاف ما صرحوا به من ان الاستدلال به تعطيل الاوقات وتسويد الاوراق من غير فائدة الايراد الثاني
وهو متفرع على الايراد الاول انه يلزم التناقض في كلامهم لادعائهم الاتفاق على عدم جواز
الخرق واحداث القول الثالث كما سمعت نقله من العلامة وغيره مع ذكرهم الخلاف في المسألة الثانية
وقد اجاب عن الثاني بعض المتأخرين بان ادعاء الاجماع في الاولى لعله كان لعدم الاعتداد
بالمخالف لقلته وفيه ما فيه لان عباراتهم في ادعاء الاجماع يأبى عن ذلك كما قال العلامة اتفقت
الامامية على عدم الجواز وحكاية بعض العامة الجواز عن بعض الشيعة خطأ وكيف يجوز عدم الاعتداد
مع المخالفة في الفحول من العلماء ولكن اجاب الشريف ره عن الايراد الاول بان جهة الكلام
في المقامين مختلفة لان الكلام في المسألة الاولى في عدم جواز التعدي من القولين واختيار
القول الثالث اجتهادا والكلام في الثانية في ما يلزم في مقام العمل بعد تسليم المقام الاول
فيظهر من ذلك ارتفاع الايراد الثاني ايضا لكون موضوع الوفاق مغايرا لموضوع الخلاف واورد عليه
بعض المتأخرين بان كلامهم في المسألتين مطلقة بالنسبة الى الادلة الاجتهادية والاصول
العملية فلا دليل على تقييد الاولى بالاولى والثانية بالثانية فلو اتفقوا على مخالفة القولين
واحداث القول الثالث فلا يجوز ايضا لاطلاق منعهم في المقام الاولى هذا ونقول
لا يخفى على المتأمل ان هذا الايراد لا يتوجه على كلام الشيخ الشريف ره اصلا بل لا ارتباط له بما ذكره ره
لان حاصل مقصوده من الجواب ان الكلام في المقام الاولى في اختيار القول عند

الاجتهاد والترجيح فاتفقوا هنا على انه لا يجوز التجاوز من القولين واختيار القول الثالث
بالاجتهاد في مقابل القولين ثم جاء بعد تسليم ذلك الى المقام الثاني وقالوا اما الطريق
في العمل للتخيير بين القولين حتى يرجع اليه فالاصل والتخيير الذي ذكروهما في المقام ليس له
اختيار قول في مقابل القولين وانما هما طريقان في العمل للجاهل بالحكم كالتخيير في العمل بالخبرين
المتعارضين والحاصل ان الرجوع الى مقتضى الاصل ليس لكون الاصل مرجحا للاجتهاد والرأي
بل هو مرجع في مقام العمل وذلك ظاهر اذا عرفت ذلك فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان في المسئلة
قولين احدهما ما نقله الشيخ في العدة وهو اسقاط القولين والرجوع الى مقتضى الاصل
من اصالة الاباحة او الحظر على ما يقتضيه العقل والثاني التخيير واختاره الشيخ في الكتاب المزبور
واما ادلة القولين فحجة القول الاول على ما نقلوه عدم اعتبار العلم الاجمالي عند القائلين بالقول
الاول فلا مانع من طرح القولين والعمل بمقتضى الاصل اذا لم يكن دليل على احدهما مرجح له كما هو
الشأن في قولي مجتهدين بل في كل متخالفين ونقول وربما يتوهم المنافاة بين تسليم عدم جواز
الخرق في المسئلة الاولى من جهة العلم الاجمالي وبين القول بعدم اعتباره في المقام ويمكن دفعه
بان القول بعدم جواز الخرق في السابق لعله كان بدليل آخر مثل الاجماع لا من جهة اعتبار العلم الاجمالي
اما حجة الثاني فوجهان الاول ما نقله الشيخ وهو ان قاعدة اللطف تقتضي ان احد القولين
لو كان باطلا لوجب على الامام ردهم عنه لان الامام قد اطلع على القولين ورضي بهما لا بدليل عدم

ردعهم

ردعهم عنهما والامام لا يرضى بالباطل فثبت ان كليهما حق فيثبت التخيير بينهما الثاني انه اذا
كان هناك حكمان متناقضان في حكم واحد والمفروض عدم جواز التعدي عنهما ولا يمكن جمعهما للتناقض
الحاصل بينهما ولا الاخذ باحدهما المعين لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فانحصر الطريق في ان يكون مخيرا بينهما
من باب الاضطرار كما في الخبرين المتعارضين وقد عرفت مما نقلناه في اول العنوان من اعتراض الشيخ
على القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام ولو كان هذا جائزا للزم الجواز في ما علم تفصيلا ايضا
لعدم الفرق بين العلم الاجمالي وبين العلم التفصيلي في الاعتبار واشرنا الى اعتراض المحقق عليه بان في التخيير
ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر ولو
خيرنا لاستبحنا ما حظره الامام من العمل بالقول الآخر وقد تقدم تضعيف الفاضل القمي ره اعتراض المحقق
بان التخيير طريق في المسئلة العملي للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير
في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان الآخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي
تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطأه في المسئلة
انتهى وقد ترى ان في كلماتهم من الاضطراب والتشويش ولاحظ ذلك بعض المتأخرين وقال ان تنقيح
المطلب وترجيح الحق من بين كلماتهم موقوف على استظهار مراد الشيخ من القول بالتخيير فنقول انه يحتمل
وجوها ثلثة الاول ان يكون مراده التخيير الواقعي الاولي بحيث يلزم ان يكون نفس الامام وارباب
القولين ايضا مخيرا فضلا عن غيرهم ويشهد بذلك ان الاول دليله الاول حيث قال ان قاعدة

في الوجوه المحتملة من كلام الشيخ

للطف اقتضت كون القولين كليهما حقا بمعنى تنفي القولين عن التخيير الواقعي الثاني انه قال في ذيل كلامه ثم انه ان فرض اتفاق الفريقين على احدهما فلا يجوز على مختارنا من التخيير ويجوز على القول الاول ووجه الدلالة ان الاتفاق بعد الخلاف لا ينافي التخيير الظاهري بل حاكم عليه ورافع لموضوعه نعم يوهن هذا الاحتمال توجيهه في اول كلامه بدخول الامام في احد القولين وهذا لا يوافق التخيير الواقعي لمن علم انه في الواقع لو كان تخييرا لما جاز للامام الحكم بالتعيين كما هو مقتضى كل واحد من القولين ولكن لما كان كلامه الذي نقلناه آنفا نصا في التخيير الواقعي والثاني من قبيل الظاهر فينبغي ان يؤول بان مراده من دخول الامام فيهما بحسب ظاهر الامر او زعم الناس او غير ذلك وكيف كان فعلى هذا الاحتمال لا يتوجه عليه اعتراض المحقق ويكون جواب الفاضل غير مربوط بمطلبه لانه قال ان القولين كما انهما طرح قول الامام الذي هو التخيير فلا معنى لطرح قول الامام على هذا كما لا يخفى ولا مناسبة بينه وبين التخيير الظاهري كما ادعاه الثالث الوجه الثاني التخيير الواقعي ولكن بالنسبة الى من عدى الامام بان يكون الحكم معينا عند الامام ولكن كان الجهل سببا لتغير الحكم الى التخيير في الواقع بالنسبة الى من كان جاهلا فالجهل موضوع لهذا الحكم اعني التخيير ونظير ذلك في كون الجهل موضوعا للحكم موجود في الفقه كما حكي ان السيد الرضي قده سأل عن السيد المرتضى قده كيف انعقد حكمهم بصحة صلاة الجاهل بالقصر والاتمام او الجهر والاخفات اذا لم يأت بهما كما هو عليه مع انعقاد الاجماع منهم على عدم كون الجاهل بالاحكام معذورا فاجاب بان ذلك لعله من جهة كون موضوع القصر والاخفات هو العلم به وكون الجهل موضوعا للاتمام والجهر مثلا وبعبارة اخرى القصر واجب للمسافر العالم والواجب على الجاهل باتيه منهما وبالجملة فعلى هذا ايضا يندفع ايراد المحقق رد على الشيخ لعدم استلزام التخيير حينئذ

طرح قول الامام ع ولكن قد يمكن توجيه كلام المحقق ره بان مراده ان الجهل لو كان مغيرا للحكم لا يمكن ادعائه في القول الاول الفاضل اعني ان من يقول بوجوب الرجوع الى الاصل يحتمل ان يكون الحكم في حقه ذلك بسبب جهله فلا يلزم طرح قول الامام في كلا القولين لا في القول بالرجوع الى الاصل ولا في القول بالتخيير وان لم يكن الجهل مغيرا للحكم فلا يصح القولين كلاهما ولكن لما كان المحقق عدم جواز كون الجهل موضوعا فيلزم ما ذكر من لزوم طرح قول الامام في كلا القولين فترجيح التخيير على الرجوع الى الاصل باطل ويطابق هذا الوجه اعني الوجه الثاني ما فرع على القول بالتخيير من عدم جواز الاتفاق بعد الاختلاف الا انه يرد عليه ما ذكره المحقق في ذيل كلامه من انه يمكن ان يكون جواز التخيير مشروطا بعدم حصول الوفاق وموقتا الى زمان الوفاق ومراده انه اذا كان موضوع التخيير الجهل فقد ارتفع بحصول الاتفاق فلا مانع من حصوله والفاضل يرد عليه استلزام هذا الوجه القول بالتصويب مع ان الامامية لا يقولون به الوجه الثالث التخيير الظاهري بان يكون مراده الحكم بجواز التخيير اضطرارا من جهة عدم الوصول الى الحكم الواقعي الذي هو احدهما ويؤيد ذلك تنظيره بالخبرين المتعارضين وعلى هذا فيكون ايراد المحقق ره مندفعا بما تقدم في جواب الفاضل القمي ره ويكون الجواب حقا انتهى ونقول اذا عرفت هذا فاعلم ان اقرب التوجيهات في كلام الشيخ هو الاحتمال الاول وان كان يرد عليه ما سيأتي واما الثالث فظاهر البطلان بعد ملاحظة التفريع الذي في ذيل كلامه

فلا يمكن ادعائه في خصوص القائل بالتخيير ايضا

من عدم جواز الاتفاق على احد القولين بعد الاختلاف على القول بالتخيير لوضوح جواز ذلك
بناء على التخيير الظاهري لعدم المنافاة بينهما واما الوجه الثاني فهو انه ليس بوجيه لانه ان كان
مراده من كون الجهل مغير الحكم كون جهل الشخص الخارج من الطائفتين مغير الحكم في حقه خاصة
فهو لا يناسب بما صرح الشيخ من كون ارباب القولين ايضا متحيرا وان كان مراده كون جهله مغيرا
للحكم في حقهم ايضا فهذا الشيء لا معنى له لان احدا لا يتوهم كون جهل احد مغير الحكم في حق الغير وان
ادعى كون المتنازعين ايضا جاهلين لكونهم مجتهدين عاملين باجتهادهم فهذا ينافي كون
احدهما حقا كما هو الفرض مع انه لا سبيل الى ادعاء ذلك الاحتمال كون دليل مفيد للعلم
مطابق للواقع موجودا عند احدهما فظهر ان هذا الاحتمال مما لا يليق ان يكون مراد الشيخ مضافا
الى لزوم التصويب الذي اشار اليه المرجح واما ما نقله من التوجيه لكلام المحقق فهو ايضا
منظور فيه لان الرجوع الى الاصل من جهة الاضطرار ليس طرحا لقول الامام ومقابلة للقولين
وان لم نقل بكون الجهل موضوعا لتغير الحكم بل لا يتصور ذلك فيه كما هو الشأن في الاصول العملية
كلها واما تحقيق الحق من القولين فيعلم مما ذكره بعض الاواخر من ان ذلك مبني على معرفة مرادهم من العنوان
فنقول ان فيه احتمالين الاول ان يكون الكلام منحصرا فيما دار الامر بين المحذورين مثل الترديد بين الوجوب
والحرمة الثاني كون المراد اعم من ذلك والثاني على ثلثة اقسام الاول هو الترديد بين المحذورين

الثاني

الثاني فيما كان بمعناه مثل ما دار الامر بين وجوب شيئين متباينين كالترديد بين صلوة الظهر
والجمعة ومثله الترديد بين اجزاء العقد الغير الموجب للعجز وعدمه الثالث ما لم يكن كذلك مثل
الترديد بين الحرمة والاباحة او الوجوب والاباحة او الاستحباب والاباحة او الكراهة والحرمة وامثال ذلك
والاحتمال الاول هو الاظهر لشهادة امرين الاول تصريح القائلين بالقول الاول بانه يرجع الى
مقتضى العقل من خطر او اباحة ووجه الدلالة ان المراد لو كان اعم من مثل الترديد بين الحرمة والاباحة
مثلا فان احد القولين الذي هو الاباحة موافق لاصل البرائة مع وجود اصالة البرائة التي هو توجب
لا حاجة الى الرجوع الى مقتضى الاصل الاولي الذي هو الخطر او الاباحة فلا وجه لتخصيص الرجوع اليهما
الثاني ذكر الشيخ في اول ذكر العنوان اشتراط تكافؤ القولين بمعنى كونهما مماثلان في عدم الدليل
عليهما فلو كان احد القولين موافقا للاصل كما في المثال الذي فرضناه لكان دليلا عليه ولم يحصل التكافؤ
ولكن فعلى هذا الاحتمال يتوقف الامر على المنع من المخالفة الالتزامية كما هو الحق وعدمه
فعلى اعتبار المنع لا بد من القول بالتخيير الظاهري ولا يجوز العمل بمقتضى الاصل واما على القول بجوازها فيجوز
العمل بمقتضى الاصل لعدم المحذور حينئذ والوجه في المنع من المخالفة الالتزامية انا نجد بناء العقلاء
على انه اذا وصل اليهم خطابان دالان على وجوب شيء وحرمته يلتزمون على الاخذ باحدهما فيدل على وجوب
ذلك وحرمة تركه واما على الاحتمال الثاني فعلى القسم الاول والثاني منه يكون الكلام فيهما هو الكلام
المقدم في الاحتمال الاول بلا تفاوت واما القسم الثالث فيرجع فيه الى اصالة البرائة في مثل

كون التردد بين الحرمة والاباحة او بين الوجوب والاباحة والى اصالة عدم التكليف
الالزامي فيما كان التردد بين الوجوب والاستحباب او الحرمة والكراهة فان هذا الاصل ايضا مما يستفيد
من حكم العقل جار في المسائل الفقهية انتهى ما افاده ولقد اجاد ولكن فيه مواقع للتامل منها ان
ما ذكره من الاستشهاد بذكر الكفاية بيانا في تفسير الشيخ بعده على ما نقل من قوله وعدم دليل علم لان الظاهر منه
ان المراد الكفاية في الدليل العلمي لا مطلقا ومنها قوله بالمنع من المخالفة الالتزامية مستندا الى بناء
العقلاء لانا ما سمعنا الى الان وقوع شيء المفروض بين العقلاء حتى يعلم ان بنائهم ما ذا ومنها
بعد تسليم ذلك لا دليل على كونه من باب كون ذلك واجبا بل لعله للاحتياط والرجحان ومنها
ما ذكره من اصالة عدم كون التكليف الفعلي شكل اثبات الاستحباب او الكراهة به فتامل جيدا

باب القطع والظن وفيه مقصدان الاول في القطع الثاني في الظن وينبغي قبل الشروع في البحث
عن بيان مقدمة ليزيد البصيرة فاعلم ان المكلف اعني به من يصح ان يتوجه اليه التكليف بان يكون
جامعا لشرائط التكليف على قسمين ملتفت وغير ملتفت اما الثاني فان كان بحيث لم يسبقه
الالتفات في آن من الازمنة السابقة فهو الجاهل القاصر والا فهو مقصر حتى انه لو بعضهم ان يثبت
فقد لو تيقظت في اثناء الليل والتفت الى انه يمكن ان يكون في العالم دين غير دينهم فيجب
ان تتفحص والا فتكون مقصرة وكيف كان فغير الملتفت تقسيمه خارج عن المقصد ومجرى الكلام فيه فيما ياتي
انشاء الله واما القسم الاول فنقول انه اذا التفت بالنسبة الى حكم شرعي فله ثلثة احوال لانه اما ان يحصل له القطع

او الظن

او الظن او الشك واما القطع اما ان يكون مطابقا للواقع ام لا والثاني يسمى بالجهل المركب والاول اما ان يبلغ
الجزم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك المشكك واما ان لا يكون كذلك والاول هو الذي يطلق عليه اليقين
كما نقل ان الحكماء اصطلحوا العلم في ذلك ولك ان تفرض هذا القسمين في القطع الغير المطابق ايضا فيكون
للقطع اربعة اقسام واما الظن فله ايضا مدارج ومراتب وهو عبارة عن ترجيح احد الطرفين مع احتمال
مرجوح في مقابله فقد يكون في مرتبة قريبة من العلم بمعنى ان لا يكون فوقها الا العلم ويكون بحيث وجب سكون
النفس الى الشيء المظنون فلذا صرح السيد المرتضى في الذريعة بان العلم الذي ... غالبا
منه ذلك القسم من الظن لانه العلم العادي وقد يكون اضعف من هذه المرتبة وهكذا واما الشك فهو عبارة
عن تساوي الطرفين وقد يطلق الشك في اللغة على مطلق ما يقابل القطع كما في بعض كتب اللغة ان
الشك خلاف القطع ولكن المقصود هنا هو المعنى الاول والى هذه الجملة اشار شيخنا الامام المرتضى
في الرسالة فقال اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع
او الظن ومراده من المكلف هو ما ذكرناه آنفا فيشمل العامي والمجتهد ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يعمل العامي بالاصول عند الشك في الحكم الفرعي مع انه لا يقدر على ذلك لعدم علمه بشرائطه وكيف يصح
ذلك منه قلت نعم كان وظيفة العامي في نفسه هو ذلك ولكن لما كان عاجزا عن العمل بوظيفته
وتكليفه جعل الشارع المجتهد وكيلا له ونائبا منابه فهو يجري الاصل في محله ويخبر بمقتضاه للعامي واما قوله

اذا التفت اليه فهو جملة شرطية لا مفهوم لها هنا بل لم يقصد منها الا المنطوق لما حققناه في
الابواب السابقة ان المفهومات الضمنية مثل المنطوق في عدم جواز القصد اليه من المتكلم الا حال
اذا اخبار عن الفائدة لكونه من البديهيات فكما لا يجوز ان يقول النار حارة مثلا فكذا لا يجوز ان يقصد
الى مفهوم مثلها كما في قوله اذا رزقت ولدا فاختنه او ان كان لك غلام فانفق عليه فان مفهومها
اعني قولنا اذا لم ترزق ولدا فلا تختنه وان لم يكن لك غلام فلا تنفق عليه من قبيل الضروريات فلا يصح
توجيه قصد المتكلم اليها فكذا فيما نحن فيه يصير مفهومه واذا لم يلتفت فلا يحصل له تلك الحالات
وهو بديهي فليس القصد متوجها الا الى ذكر المنطوق ووجه ذكره ليكون مقدمة لبيان ما عليه الواقع
ثم ان الحكم قسمان حكم كلي وحكم جزئي والمراد من الاول هو نسبته المحمولات الى الموضوعات الكلية اعني الكلي المنطقي مثل
قولنا الصلوة واجبة والكلب نجس والثاني نسبتها الى الموضوع الجزئي كما تقول ان هذا الشيء حرام وهذا الثوب نجس
وبعبارة اخرى الاحكام الكلية ما كان من شانها الرجوع الى الشارع عند الاشتباه بخلاف الاحكام الجزئية فان بيانها
ليس من وظيفة الشارع فان وظيفة المكلف فيها الرجوع الى الامارات ونحوها فمراده من قوله الى حكم شرعي هو
الاحكام الكلية لوجهين احدهما ان الحكم اذا اطلق في استعمالات الفقهاء يراد منه الحكم الكلي ومن الاوامر حمل
كلام كل احد على حسب اصطلاحه والاخر التقييد بقوله شرعي فان معنى الشرعي ايضا ما كان من شانه ان يؤخذ من الشارع
وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا وهذا لا يلزم الا الاحكام الكلية كما عرفت ومن المراد من الحكم الحكم التكليفي

او الوضع

او الاول منه ومش ع

او الوضعي والاول عبارة عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وزاد بعضهم سادسا
وهو خلاف الاولى واما الثاني ففيها اقوال مختلفة في تعدادها وتعريفها بانها ثلاثة او ثمانية وقيل الى اثني عشر وتحقيق الحق
في محل يليق به الذي يقتضيه سياق الكلام هو الاول لانه المتبادر من اطلاق الحكم مضافا الى ما ذكره الشيخ في مبحث البراءة من ان
الاصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة واصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل لا يقع الكلام فيها الا لمناسبة
يقتضيها المقام وقد يتكلف لادراجها بناء على مذهب الشيخ حيث يقول بكونها منتزعا من الحكم التكليفي بالاعتبار ولا وجود في نفس الامر
الا للمنتزع منه وكذا على غيره اعني القائلين بكونه مجعولا ومحتاجا الى الوضع لكنه وجعله شبه بيان للحكم ومعنى يلزم منه حكم تكليفي الا ترى
لان استصحاب النجاسة مثلا سبب لوجوب الاجتناب عنه وكذا اجراء اصالة الصحة في عبادة تستلزم عدم وجوب الاعادة ومن ذلك
ذهب الشيخ الى انحصار الاحكام في التكليفية لكن الوضعية منتزعة منها وقال ان معنى الطهارة والنجاسة مثلا ليس الا وجوب الاجتناب وعدمه كما اشار اليه
فباعتبار جريان الاصل في لوازمه صح ادراجه في الحكم لكن التحقيق خلافه وسيأتي ذكره هنا طريق تقييد الحكم بالشرعي لاخراج ما ليس من شانه ان يؤخذ من الشارع من
العقليات الصرفة مثل ان الضدين لا يجتمعان والمستحيلة الدور والتسلسل ومن العاديات الصرفة واما ما كان من شانها الاخذ من الشارع
فهو داخل وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا مثل حسن الاحسان وقبح الظلم والمراد من الشرعي هو ما يعم الا ما كان من قبيل الاصول الاعتقادية
كما ذكر الشيخ ره في اول البراءة من انا قد قسمنا في صدر الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة اقسام مضافا
الى ما ادعاه الفاضل القمي في تعريف الاجتهاد من ان المتبادر من الشرعي هو الفرعي ولا يخفى انا لو اخذنا الحكم الشرعي اعم من الفرعي والاصلي واغمضنا
عن القرائن المذكورة فيصح ايضا لامكان اجراء الاصل في المسائل الاصولية ايضا في الجملة كاستصحاب وجوب الاعتقاد بما شك في وجوبه بعد تيقن وجوبه
سابقا مثلا وان لم يمكن بالاطلاق مجملا لاجزائها كلها باعتبار بعضها لاجمال المذكورة ولا يذهب عليك ان على هذا الاحتمال ايضا لا يدخل في الكلام مثل
استصحاب النبوة التي هي من الموضوعات الصرفة الخارجة من الحكم الشرعي اذ النبوة ليس مما يرجع فيه الى الشارع لعدم ثبوت الشارع قبله

ثم قال الشيخ رة فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل
وتسمى بالاصول العملية المراد من الاصول العملية ما يقابل الادلة الاجتهادية والاصول اللفظية كاصالة
الحقيقة واصالة عدم النقل وغيرهما والثاني وان كان فيه حيثية العمل لان معنى اصالة الحقيقة انك اذا
لم تعلم المراد والمستعمل فيه فاجعل البناء على ارادة الحقيقة ولكن لما كانت فيها جهة الدليلية لكونها متممة
للدليل اصطلحوا الاصل العملي على ما لم يرتبط بالدليل بل كان لمجرد المرجعية في العمل وبينها الفرق وهي منحصرة
في الاربعة لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا وعلى الثاني فاما ان يمكن الاحتياط
ام لا وعلى الاول يعني فيما يمكن الاحتياط فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فالاول يعني
ما لوحظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب والتقييد بالملاحظة للتمييز بينه وبين اصالة البرائة في
محض الاصطلاح وان امكن تداخل الاصلين كما لا يخفى في محله فيختص بما ذكر انه لابد في مجرى الاستصحاب
من ثلثة امور وجود الحالة السابقة المتيقنة والشك اللاحق لها وملاحظة الحالة السابقة بحيث يستصحب
الحالة السابقة الى اللاحقة بمعنى اجراء حكمها في الثانية ايضا قال والثاني مجرى التخيير يعني ما لا يمكن الاحتياط
فيه ووجه التعبير عنه بالثاني من جهة مقابلته لقوله وعلى الاول فاما ان يكون الشك الخ والثالث يعني ما امكن
فيه الاحتياط وكان الشك في التكليف والرابع مجرى قاعدة الاحتياط يعني ما كان الشك فيه في المكلف به
هذا تمام ما افاده في التقسيم وقد اورد عليه بعضهم بان الاول ما اذا كان الشك بين الوجوب والكراهة

او بين الحرمة

او بين الحرمة والاستحباب اذا لم يلاحظ الحالة السابقة فان الاحتياط هو الاخذ بالوجوب
او الحرمة غير ممكن حينئذ لاحتمال كون الواقع الاستحباب او الكراهة فينتقض كلام الشيخ بناء على
ذلك التخيير مع ان بنائهم على البرائة ثم اقول ومثل هذا الايراد في الشك بين الوجوب
والاباحة او الثلاثة غير الحرمة وبين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام وانت خبير بسقوط
هذا الايراد لان معنى الاحتياط ليس هو اصابة الواقع لانه لم يثبت فيه اصطلاح
شرعي او غيره وانما المراد منه هو المعنى اللغوي والعرفي وهو الاخذ بالاوثق كما في الصحاح
او الاخذ بالاوثق كما في غيره ولا ريب ان الاخذ بالوجوب اوثق من الاخذ بالكراهة لعدم
احتمال العقاب في الاول دون الثاني بل هذا محل النزاع في الشبهة التحريمية بين
الاصوليين والاخباريين كما صرح الشيخ فيما اذا شك بين حرمة شرب التتن فقال
واباحته بان فيه قولين احدهما جواز الترك وهو معنى اصالة البرائة والثاني وجوب الترك وهو معنى الاحتياط
فظهر من ذلك ان معنى الاحتياط ليس الوصول الى الواقع على ما هو عليه الوجه الثاني انه اذا دار الامر بين
المحذورين مثل الشك بين الحرمة والوجوب فمقتضى العبارة التخيير مع ان مذهب الشيخ رة لزوم التوقف
عنده كما صرح به في المقصد الثالث وقال انه لا دليل على وجوب الالتزام باحدهما فلا وجه للتخيير بمعنى الحكم
بجعل الشارع المكلف عند الشك مخيرا في الاخذ باحدهما فيجب التوقف وان كان عند العمل مجبورا بالاختيار

فمع عدم امكان خلوه من الفعل والترك غاية لزوم خلو الواقعة عن الحكم الظاهري وهو غير مضر لان
المسلم من ان لله في كل واقعة حكماً حتى ارش الخدش فالمراد منها الحكم الواقعي انتهى وقد صرح
هنا بان ما ذكرنا هو المختار في مجاري الاصول فلا يمكن حمل ما وقع هنا على مذاق الغير ونقول يمكن توجيهه بان نظير
البيان في ذيل كلامه في طي المنقول آنفا بان لزوم التوقف مبني على عدم وجوب الالتزام وان قلنا بوجوب
الالتزام يلزم التخيير فيكون حكمه هنا بكونه مجرى التخيير مبنيا على وجوب الالتزام واما مع عدمه فيرتفع
موضوع التخيير فلا منافاة بين كلاميه واورد ايضا على جعله معيارا لاصالة البرائة من كون الشك
في التكليف مع امكان الاحتياط بوجهين الاول ان الشك اذا كان في التكليف فلا يجوز اجراء
اصل البرائة قبل الفحص عن الدليل ويجب الاحتياط حينئذ فيكون مورد الاحتياط مع كونه من قبيل الشك
في التكليف الثاني اذا ادعى النبوة احد ودعى الناس الى ان يجيئوا وينظروا الى معجزته فشك في
وجوب النظر الى معجزته وعدم وجوبه لتحقق العبادة كون ذلك مجرى اصالة البرائة مع انه يلزم
الاحتياط قطعا لوجوب دفع الضرر المحتمل والجواب عن الاول ان معنى وجوب الفحص كونه شرطا لصحة
اجراء الاصل فما دام الفحص ممكنا لا نسلم وجوب الاحتياط بل لا وجه له واما مع عدم امكانه فالاحتياط
يصير بدلا عن وجوب الفحص ونائبا منابه لتعذر الفحص وذلك لا يدل على كون الاصل المورد مورد الاحتياط
بل انما هو مورد الاصل بالذات ولكن لزوم الاحتياط حينئذ لتعذر الشرط وكلامه رح انما هو في ما تقتضيه الاصل

المورد

المورد بحسب الذات واما الكلام في الموانع والشرائط فموكول الى محله والجواب عن الثاني ان المقسم هو الحكم الشرعي
وقد عرفت ان معناه ما كان من شأنه الاخذ من الشارع ووجوب النظر في معجزة مدعي النبوة ليس كذلك لعدم ثبوت الشرع
والشارع الى الآن قبل هذا حتى يرجع اليه وانما استقل بوجوبه العقل لدفع الضرر المحتمل فهذا الايراد خارج عن المقسم واورد على جعله
الشك في المكلف به مورد الاحتياط بالشبهة الغير المحصورة فان من قطع بنجاسة ارض مشتبهة بين اراض غير محصورة فالحكم
حينئذ البرائة بالاتفاق مع ان مقتضى كلام الشيخ لزوم الاحتياط لكون الشك في المكلف به مع امكان الاحتياط والجواب
ان هذا المورد وان كان مجرى الاحتياط بالذات الا انه خارج بالخصوص للاجماع ولزوم العسر والحرج في العمل بالاحتياط
واما حصره الاصول في الاربعة فقد اورد عليه بان هنا اكثر من ان يحصى كالاصول الجارية في الموضوعات مثل اصالة
الصحة في فعل المسلم واصالة الطهارة والبناء في الشك بعد الفراغ [مع ترتيع الشكوك] وغيرها ومثل الاصول الجارية في الاحكام ايضا
كاصالة التوقف واصالة العدم وهو عدم الدليل دليل العدم واصالة الاباحة فكيف يصح الحصر في الاربعة

واصالة النفي

والجواب اما عن القسم الاول فبانها ظاهر لكونها خارجا عن المقسم لما قلنا ان المراد من الحكم الحكم الكلي فيخرج الموضوعات
واما عن الثاني فبان المراد من الاصول العملية ما يكون مرجعا عند العمل مثل الاربعة المذكورة وما ذكره ليس
في هذه المثابة لان معنى اصالة التوقف الحكم بالتوقف وعدم الحكم بشيء عند اليأس عن ترجيح احد الطرفين
بدليل واما عند العمل فلا بد من اجراء الاصول الاربعة فاصالة التوقف ليس الا مقدمة للعمل بالاصول واما اصالة
العدم فمدركها اما افادتها الظن او بناء العقلاء عليها والاول لا دليل [عند المصنف] على حجيته واما الثاني ففيه اذا فرضنا ترتب اثر

عدم وجود شيء وترتب اثر آخر على عدمه فلا نجد العقلاء ان يرتبوا اثر العدم عند الشك بمجرد اصالة العدم بل بنائهم
على عدم الحكم بواحد من الوجود والعدم فيصير معناه عين معنى اصالة التوقف واما عدم الدليل دليل العدم فحاله واضح
مما ذكرنا وليس المراد منه الا لزوم التوقف واما اصالة الاباحة فهو وان كانت مفيدة لحكم العمل الا ان مرجعها
الى اصالة البرائة نعم بينهما فرق يسير من جهة ان معنى اصالة البرائة على مذهب الشيخ هو عدم العقاب ومعنى
كل شيء مطلق حتى يثبت المقيد الحكم بالاباحة بهذا الشرع الظاهر الى وقت ثبت المقيد ولكن مآلهما واحد لان
نتيجة الحكم بعدم العقاب هي الاباحة الظاهرية واما على قول من يعتقد ان مفاد اصالة الاباحة هو الاباحة
الواقعية بناء على الاصل الاولي في الاحكام فمع ضعفه خارج عن ما نحن فيه لانها تعتبر حينئذ من الادلة الاجتهادية
واما اصالة النفي فالظاهر من بعضهم ارادة نفي الزائد عند الشك بين الاقل والاكثر فعلى هذا يرجع
اصالة البرائة من التكليف المترتب على الزائد المقصد الاول في القطع فنقول قال الشيخ ره لا اشكال
في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة
لجعل الشارع اثباتا ونفيا انتهى اعلم ان ما ذكره من وجوب متابعة القطع وعدم الاشكال فيه
مما يشهد به الضرورة والبداهة بل هو مركوز في الطبايع لا ينكره ذو عقل لان عليه بنائهم في معاشهم ومعادهم
وجميع امورهم ومعنى قوله لانه بنفسه طريق الى الواقع انه يحصل الواقع للقاطع من دون توسط شيء آخر
لان معنى القطع والعلم ادراك الواقع وحصول صورة الشيء الذي هو الواقع عند العقل فاذا قطع
ضرب بان هذا الشيء بول مثلا فقد حصل الواقع عند عقله وحكم عنده بلزوم ترتب آثار البول الواقعي عليه

وما يظهر من بعضهم هو انها واردة في اصل البرائة ... والظاهر من بعضهم انها ... من استصحاب عدم التكليف والظاهر من بعضهم

(١٦٥)

ولا معنى لان يجعل الشارع القطع طريقا بمعنى انشاء الطريقية للقطع او انشاء عدم الطريقية لكونه تحصيل
الحاصل او الحكم بالتناقض لان المفروض حصول الواقع للقاطع فاما ان يقول الشارع جعلت
الواقع الذي قطعت به واقعا او يقول جعلته خلاف الواقع فكلاهما باطلان فظهر ان اعتبار القطع بمعنى
وجوب متابعته وترتيب آثار الواقع على الشيء المقطوع به ضروري لا يحتاج الى الاستدلال واثباته بالبرهان
ولكن تعرض للاستدلال عليه بعض المتأخرين وذكر في ذلك ادلة ثمانية الاول الاجماع على اعتباره
من المسلمين كافة الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بتقريب ان مفهومه عدم وجوب
السؤال في صورة العلم فاذا لم يكن السؤال واجبا يكون العمل بمقتضى العلم متعينا الثالث لزوم التناقض
بوجهين الاول انه اذا قطع بوجوب شيء مثلا فاذا لم يكن قطعه معتبرا يجوز ان يثبت له حكم غير
الوجوب حينئذ فيلزم التناقض والثاني عدم ارتفاع الحكم الاول الرابع ان في المثال المذكور لو لم يعتبر
القطع يجوز ان يكون هذا الشخص مكلفا بحكم آخر مع انه غافل عنه فيلزم تكليف الغافل وهو
تكليف بالمحال الخامس قاعدة الاشتراك في التكليف الثابت عند الكل لانه اذا قطع احد
بتكليف زرارة مثلا في حكم من الاحكام كان علم ان تكليف زرارة وجوب قرائة السورة فلو لم
يكن قطعه معتبرا لا يثبت الاشتراك في التكليف السادس ان اعتبار جميع الامور وثبوتها موقوف على القطع
فلو كان اعتبار القطع ايضا موقوفا على شيء آخر للزم الدور وهو محال السابع ان الشارع جعل الظن معتبرا فيكون اعتبار

لان المفروض ... للشارع ان يحكم بعدم الوجوب كما انه حكم بالوجوب فيلزم التناقض في جانب الشارع الرابع انه اذا قطع بحكم فيلزم من عدم اعتبار القطع

القطع بالاولوية الثامن انه لو لم يعتبر القطع لاختل نظام العالم وفسد امور الناس للزوم انسداد باب الاستدلال

ويرد عليه النظر من وجهين الاول انه بعد تحقق افاضة كون المسئلة ضرورية بل من البديهيات الاولية لا حاجة الى الاستدلال

عليها والتمسك بهذه الادلة المرهونة النظرية الثاني انه بعد الاغماض عن ذلك فافادة كل واحدة من الادلة لما يدعيه محل نظر

اما الاجماع فلانه في التعبديات ونحن فيه من المسائل العقلية اما الآية فلانها مسوقة في رد المشركين والمنكرين للاسلام

من اهل الكتاب فقال تعالى ان كنتم لا تعلمون حقية الاسلام فاسئلوا من علمائكم مضافا الى ان الآية لا مفهوم لها وان لم يعتبر القطع

ايضا لان المراد منه التسجيل لهم لكونهم عالمين بها واما الثالث فلان ما ذكره من لزوم التناقض لا وجه له اصلا لانه

بعد فرض عدم اعتبار القطع فلا يثبت به وجوب في المثال حتى يكون ثبوت الحكم الآخر مناقضا له وكيف يقول لان المفروض

عدم ارتفاع الحكم الاول واما ما ذكره من لزوم تكليف الغافل فهو ايضا كذلك لانه ان اراده ان كان التكليف بهذا الخطاب

لغير الوجوب فلا فهو غير مسلم لان اللازم لعدم اعتبار القطع بالوجوب عدم الوجوب لا لشيء آخر وان كان المراد تغيير الحكم

فمعلوم انه مشروط بالالتفات فما دام غير ملتفت لا يتنجز في حقه التكليف واذا خوطب بخطاب آخر فيلاحظ فيه

اما الجواب عن الخامس فلان الثابت من تلك القاعدة الاشتراك في التكليف الثابت للاصل فاذا لم يكن القطع

معتبرا لم يثبت تكليف زرارة به حتى يثبت الاشتراك واما عن السادس فلمنع مقدمتيه لانه اذا لم يعتبر القطع

فلا نسلم توقف اعتبار سائر الامور عليه ولسنا ندعي توقف القطع على شيء او عدم توقفه بل نحن في مقام

الشك في حجيته ومجرد الشك فيها يكفي في عدم الحجية لا في ثبوت المزيل والجواب عن السابع فهو انه غفلة واضحة

لان الكلام

لان الكلام في اعتبار القطع بنفسه لا في جعل الشارع حتى يقال ان جعل الشارع الظن حجة ومعتبرا يدل على

جعله القطع حجة بالاولوية واما الثامن فان لزوم انسداد باب الاستدلال البرهاني الذي هو عبارة عما يفيد

القطع فهو عين مطلوبنا فالرجوع به في ابطال مدعانا مصادرة وان اراد انسداد جميع الاستدلالات

حتى الظنيات والتعبديات فلا نسلمه لعدم الاستلزام بينهما لامكان اعتبارها من جهة التعبد الا ترى

ان من يعتبر الظن مع ادعاء انفتاح باب العلم يجوز ان يسئل السائل عن زرارة ويعمل على ما يحكيه

من السؤال من نفس الامام ولو سلمنا لزوم الانسداد مطلقا ايضا لا يثبت به مدعاه وان قال انا نجد

بالضرورة انفتاح باب الاستدلال فارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم قلنا ان ضرورة ذلك

ليست باقوى من ضرورة اعتبار نفس القطع فلو كان يعتبر الضرورة للزم ترك الاستدلال فان

الاستدلال للضروريات خارج من وضع الاستدلال والعلوم ولما لا يتكلمه العالم واذ

قد عرفت سقوط هذه الادلة من جهة قيام الضرورة على اعتبار القطع بنفسه وكونه طريقا الى الواقع بنفسه

يتضح لك وجه ما بيناه سابقا في معنى قوله وليس طريقية قابلة لجعل الشارع اثباتا ونفيا والى ذلك

يشير بقوله ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لما كان

لفظ الحجة قد يطلق على معنى المعتبر وظاهر ان الحجة بهذا المعنى يصح اطلاقها على القطع ايضا فقيد

عدم الاطلاق بمماثلة اطلاقها على الامارات بان يراد منها الوسط فلذلك قال ليس كاطلاق

باب القطع

الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة التي تطلق على الامارات انما يراد منها الوسط الذي
به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم
ففي قولنا العالم حادث الذي هو النتيجة يكون الاصغر هو الموضوع والاكبر هو المحمول اعني الحادث
فالوسط الذي هو المتكرر انما يحتج على ثبوت الحادث للعالم ونقطع به ففي اطلاق الحجة على

اعني قولنا متغير

الامارات ايضا هكذا فان قولنا الظن حجة او البينة حجة او فتوى المفتي حجة يراد به كون هذه الامور
اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها يعني احكامها الواقعية مثلا يقال هذا مظنون الخمرية
وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فقد صار الظن وسطا لاثبات
الاكبر الذي هو وجوب الاجتناب على الاصغر الذي هو هذا وبعبارة اخرى كان الظن وسطا لاثبات
حكم متعلقه الذي هو هذا عليه وعلى هذا القياس في قولنا هذا الفعل ما افتى المفتي بحرمته او
قامت البينة على كونه محرما وكلما كان كذلك فهو حرام وهذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بوجوب
شيء فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته فهذا يحرم ضده او يجب مقدمته
وكذلك العلم بالموضوعات فاذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه
ولا يقال ان هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا

لما علم

لما علم انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع ولا كان الظاهر من عبارة
التي ذكرناها ما نقلنا عنه ان بين الحجة والوسط تساويا وان كل ما يطلق عليه الوسط يطلق عليه الحجة لا ان كلما يطلق عليه الحجة فهو الوسط
مع ان النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق لاطلاق الوسط على ما لا يطلق عليه الحجة بين المراد لقوله هذا كله بالنسبة
الى متعلق القطع وهو الامر المقطوع به يعني مثل الخمر في المثال المذكور ففي اثبات حكم المتعلق الذي هو الحرمة على المتعلق
الذي هو الخمر لا يتصور كون القطع وسطا لاثباته واما بالنسبة الى حكم آخر يعني بالنسبة الى حكم آخر وغير حكم المتعلق بل
بالنسبة الى حكم موضوع آخر مثل معلوم الخمرية فيجوز ان يكون القطع وسطا بان يكون القطع ماخوذا في موضوعه يعني
في موضوع هذا الحكم الآخر فيتحقق ان الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا اعني فيقال هذا الشيء معلوم
الخمرية وكل معلوم الخمرية حرام مثلا فهذا حرام فعلى هذا يكون العلم وسطا لثبوت ذلك الحكم اعني الحرمة لهذا الشيء
المعلوم الخمرية ولكن لا يكون هذا الحكم من احكام متعلق القطع الذي هو الخمر بل كان من احكام مقطوع الخمرية ولا يطلق
عليه الحجة اذ المراد بالحجة في باب الادلة يعني بالمعنى الذي ذكرناه ما كان وسطا لثبوت حكم متعلقه شرعا لا لحكم آخر نعم لو فرض
صحة جعل الشارع وجعل القطع طريقا مثل جعله الظن وساير الامارات يصح اطلاق الحجة عليه ايضا مثلا اذا فرض
ان الشارع علق الحكم اولا على الواقع وعلى الخمر الواقعي ثم يقول اني جعلت القطع طريقا الى الواقع بحيث يكون
بدلا عنه في صورة المخالفة فعند ذلك يكون مثل البينة ويصير وسطا لاثبات حكم متعلقه الذي هو الحرمة على المتعلق
الذي هو الخمر فيصدق عليه الحجة ولكن قد عرفت عدم امكان جعل الشارع للقطع واما وسطا لذلك

باب القطع

بما سمعت من فرض جعل الشارع القطع موضوعا للحكم لعدم مدخلية الطريقية بالموضوعية و قد عرفت ما ذكرنا
تفصيل المراد من قوله هنا كلية بالنسبة الى متعلق الحكم الى قوله بالجملة و قوله الى حكم آخر لفظ آخر صفة لحكم
والمراد حكم غير المتعلق والمغايرة بحسب تغاير الموضوع والمتعلق واما قوله في باب الادلة يعني في كل ما كانت الحجة
بمعنى الدليل فاذا قيل الكتاب حجة او الخبر حجة يراد منها كونها اوساطا لاثبات احكام الموضوعات
الواقعية لمتعلقاتها مثلا اذا دلت آية على حرمة الخمر فنقول الخمر مما دلت الآية على حرمته وكل ما دلت
الآية على حرمته فهو حرام فالخمر حرام فنثبت بها الحرمة التي هي من الاحكام الواقعية لمتعلقها الذي
هو الخمر والظاهر ان ما كان العلم فيه موضوعا للحكم ليس من هذا القبيل كما سيأتي تمام الكلام في ان هذا التفسير الذي ذكره في
الحجة هل هو اصطلاح من الاصوليين بمعنى ان يكون حقيقة فيه في اصطلاحهم او لم يتحقق الاصطلاح بل هو
من قبيل اطلاق الكلي في الفرد من حيث انطباقه عليه والمراد من الكلي هو المعنى اللغوي وهو ما يحتج به
على الغير به الخصم الذي صرح به بعض المتأخرين الاول وقال في بيانه ان في الحجة اصطلاحين الاول هو اصطلاح
المنطقيين واصطلاحهم في الحجة هو ما اصطلحوا عليه الدليل والقياس وعرفوا القياس بانه قول يستلزم لذاته قولا آخر
كما عن بعضهم او يكون عنه قول آخر كما عن آخرين والمراد من القول المركب والقضية فهذه الالفاظ الثلثة حقيقة عندهم
في هذا المعنى الثاني اصطلاح الاصوليين وهو عين اصطلاحهم في الدليل وهو عبارة عندهم عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى العلم بمطلوب خبري كما عن جماعة او الى مطلوب خبري باسقاط قيد العلم كما عن شيخنا البهائي ره

مشير الى ان اسقاط العلم لارادة شمول الظن في الظنيات ثم بين انطباق ذلك على التفسير الاول فنقول ان المراد من
الموصول هو الوسط والمراد من صحيح النظر ترتيبه على طريقة احد الاشكال الاربعة والمراد من المطلوب الخبري
هو النتيجة وقيد الخبري لاخراج الحد فالحاصل ان الحجة والدليل في اصطلاحهم عبارة عن الوسط الذي يوجب
ترتيب القياس لافادة ثبوت الحكم للمتعلق يعني الاكبر للاصغر لا نفس القياس لعدم امكان النظر بالمعنى
الذي ذكرنا فيه لوجود الترتيب فيه [illegible] ذكره الفاضل القمي في حاشيته منه على القوانين في صفحة
[illegible] حيث ذكر فيها ان الدليل في مصطلح الاصوليين خلاف اصطلاح المنطقيين لان الدليل عند المنطقيين
يطلق على القضايا [illegible] واما عند الاصوليين فيطلق عليه وعلى القضية الواحدة وغيرها كالعالم لان
الدليل عندهم عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيد الامكان لادخال الدليل
المغفول عنه وقيد الخبري لاخراج الحد فالعالم عندهم دليل لامكان التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وهو وجود الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث فله صانع ولذلك تريهم يعبر الاصوليين يريدون
بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان
ووجه فساد كلامه من جهة جعله الدليل اعم من المفرد واطلاقه على العالم مع عدم كونه وسطا انتهى ملخصا
ونقول قد عرفت ان لا دعوى في الاول كون الحجة اصطلاحا للاصوليين في الوسط الذي به يثبت حكم متعلقه

المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري سواء كانت هي
م ح

الثاني كون الدليل مرادفا للحجة في اصطلاحهم بمعنى ان الدليل ايضا مصطلح في الوسط بالمعنى المذكور

وكان ايراده للفاضل مبنيا على الدعوى الثاني ولكن لنا في كليهما نظر اما الاول فلعدم الدليل عليه لا من

ولا من غيره اما الاول فلعدم تنبيه احد من الاصوليين على ثبوت هذا الاصطلاح وغاية ما حضر عندي

في ذلك هو كلام الشيخ المقدم ذكره او آدابه تحتمل ان يكون مراده اطلاقهما على فرد من افراد المعنى اللغوي

اعني ما يحتج به من حيث انطباق الكلي على الفرد او باعتبار الخصوصية ايضا مجازا او لا بيانه في ذلك قوله لان الحجة

عبارة عن الوسط الخ لان معنى العبارة ما يعبر به ويستعمل فيه وقد ثبت ان الاستعمال اعم من الحقيقة

وكذا قوله اذ المراد من الحجة في باب الادلة الخ لان كون الشيء مرادا اعم من كونه حقيقيا بل التقييد بقوله في

باب الادلة قرينة ظاهرة في عدم ارادة الحقيقة لعدم صحة التقييد في الوضع سيما بالامكنة والموارد كما

هو مذهب ذلك البعض ايضا ولذلك فعلى هذا كيف يصح تعليل نفي الحجة على القطع بكون الحجة

مستعملا في المعنى المغاير له مجازا لانا نقول ان الشيخ ره لم ينف اطلاق الحجة على القطع بل قال ان

اطلاق الحجة على القطع ليس كاطلاقه على ما كان وسطا بالمعنى المذكور في الارادة والمعنى لان المراد

من الحجة حيث تطلق على القطع هو مطلق ما يحتج به ومرادهم منها مهما تطلق على الامارات

هو الوسط بالمعنى المذكور فالتغاير انما هو في الارادة لا في جواز الاطلاق وعدمه وثانيا انه بعد تسليم كون

العبارة ظاهرة في بيان الاصطلاح وارادة ذلك منها يتوجه الكلام الى الشيخ ايضا لكونه ايضا

منشأ هذا البعض من المتأخرين فنطالب بالدليل على وجود هذا الاصطلاح لكون اوضاع اصطلاح كل قوم

توقيفية بالنسبة اليهم فلابد من اعلامهم بذلك واذا لم يثبت فيحمل على المعنى اللغوي المتقدم

واما الثاني اي غير النقل فلان غاية ما يتخيل منها ادعاء التخصص بمعنى كون لفظ الحجة مستعملا في

المعنى المذكور الى ان يبلغ الحقيقة فلا يحتاج الى مواضعة ونقل لها لكنها وهي مدفوعة بان مجرد الغلبة

في الاستعمال لا يفيد ذلك بل لابد من القطع ببلوغها الى حد يهجر المعنى الاول فنطالب بالدليل

على ذلك وعند الشك الاصل عدم البلوغ وعدم النقل والانتقال واما الدعوى الثانية فهي ايضا

كذلك بل المستفاد من كلماتهم خلافه كما صرح الشيخ البهائي في حواشي الزبدة بعد تعريفه الدليل بما يمكن

التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وتفسيره النظر بقوله اي بالنظر في احواله وصفاته بان الاصوليين

يطلقون الدليل على العالم لامكان التوصل بالنظر في احواله وصفاته الى وجود الصانع والمنطقيين يطلقونه

على قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع والظاهر من بعض المحققين ان الدليل منحصر عند الاصوليين

في المفرد كالعالم ولكن الحق كونه اعم عندهم منه لعدم الدليل على الحصر ومرادهم من بعض المحققين

هو العضدي حيث قال في ذيل كلامه فالحاصل ان العالم عندنا هو الدليل واما المنطقيون فيريدون منه

التفتيش اعني قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع فظهر بما نقلنا منهم مما افهم
للفاضل القمي ره في اطلاق الدليل على العالم اما لكونه منحصرا فيه من الوسط على الاحدة فلا وجه لما اورده عليه
الفاضل القمي ره لكن يقرب في كلام الشيخ البهائي ره ان دعوى ان [illegible] تعميم الدليل كما صرح في الاول
للدليل ثم تفسير النظر بما مر لكونه ظاهرا في ان الدليل هو موضوع الكبرى او ان تكلف
بالاضمار بان يقال المراد من النظر فيه النظر فيه او في احواله وصفاته فقد ظهر من ذلك
ان تفسير النظر بترتيب القضايا لاخراج القياس المرتب كلام لا دليل له بل فاسد جدا وليس المراد
من الامكان في قولهم ما يمكن التوصل الامكان المقابل للفعلية بل هو الامكان العام
ومجرد القابلية والمراد من النظر التامل والفكر كما اشار اليه الشيخ البهائي ره وانت بعد التامل فيما ذكرناه
الى هنا تعلم ان ما ذكره الشيخ من عدم اطلاق الحجة بالمعنى الذي ذكره اعني الوسط الذي يصير واسطة
للقطع بثبوت حكم متعلقه على القطع وعدم صحة ارادة هذا المعنى من الحجة اذا اطلق على القطع
مما لا مجال لانكاره لكونها من القضايا التي دليلها معها ولا يحتاج الى ازيد من تصور اطرافها
لانه قد فرض الوسط بحيث يكون وسطا للقطع بثبوت حكم متعلقه فاذا قطع احد بكون هذا المائع
خمرا فقد انكشف له الواقع اعني الخمر النفس الامري فيجري الاحكام المترتبة على الخمر الواقعي عليه
فترا

فتوسط الان المفروض بثبوت الاحكام للواقع لا لشيء اخر مثل القطع او غيره وبهذا يقال هذا خمر
وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال هذا ما علمت بكونه خمرا وكلما علم انه خمر فهو نجس لعدم ثبوت
الاحكام للقطع ولا يتعقل كون القطع وسطا للقطع لعدم جعل الشارع له بخلاف سائر
الامارات وبهذا التقرير ظهر انه لا حاجة الى الاستدلال في المقام ولكن تصدى بعض المتاخرين
لذلك واستدل بوجهين الاول اصالة العدم الثاني استصحاب عدم الحجية وكلاهما ساقطان في واضح النظر
اما الاول فلان اصل العدم بعد تسليم اعتباره لا يفيد الا الظن والقول بان المظنون عدم حجية القطع كلام لا معنى له
مع ان مجرى الاصل انما هو مورد الشك وقد عرفت ان العقل بعد تصور ما تقدم من العرض لا يشك في عدم
صحة اطلاق الحجة على القطع بالمعنى المفروض وبهذا اندفع الوجه الثاني من الاستدلال ايضا اعني
الاستصحاب مع ان الاستصحاب لابد له من سابق اذا لوحظ هذا المشكوك فيه لم يتحقق الشك في ذلك
الزمان مثلا اذا استصحبنا نجاسة شيء في هذا الان المشكوك فيه فلابد من ان يكون له زمان سابق على هذا
ونقطع فيه بالنجاسة والكلام فيما نحن فيه في قابلية القطع لهذا الصدق والاطلاق لا في الصدق
الفعلي فعلى هذا فكل زمان لوحظ القطع وهذه النسبة يحصل لنا الشك في قابليته في ذلك الزمان ايضا
ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان القطع على قسمين لانه قد يكون طريقا وقد يكون موضوعا ولكل واحد منهما قسمان
من الحجية اما الى صفة الاول القسم الاول اعني القطع الطريقي فهو ان ما كان من القطع طريقا فلا يتقيد بخصوصية

في اقسام القطع
الى الطريقي والموضوعي

صيد من القيود فيعم بالنسبة الى القاطعين مجتهدا كان او مقلدا او غيرهما وقطاعا كان او غيره وبالنسبة الى
المقطوع به فيعم العلم الاجمالي والتفصيلي وانما جعلناهما من اوصاف المقطوع به لان العلم لا يتغير من الاجمال
انما الاجمال بسبب اجمال المقطوع به فتارة يتعلق القطع بنجاسة هذا الاناء المشخص وتارة يتعلق بنجاسة
احدهما المردد فتسمية العلم بالاجمالي والتفصيلي انما هو باعتبار المتعلق وبالنسبة الى مراتب القطع سواء كان
في مرتبة الضرورة او دونها كما صنعه بعض الاخباريين وبالنسبة الى اسباب القطع سواء كان من الاسباب
الشرعية او غيرها مثل الرمل والجفر وغيرهما من الاسباب وبالنسبة الى ازمان القطع كما يشمل العمل بالعلم
قبل الفحص او بعده وغير ذلك مما يتصور قيدا له ويقابل ذلك خاصة القسم الثاني فما كان القطع فيه
موضوعا لغير جعل محكوما عليه لمحكوم به في عبارة الشارع فلا عموم فيه من حيث الذات بل يكون تابعا
للدليل الذي جعل القطع موضوعا فيه في التقييد والعموم فتارة يجعل موضوعا على وجه العموم واخرى مع
التقييد ببعض القيود المتقدمة اما مثال الاول فمن العقليات موجود مثل حكم العقل بوجوب الاطاعة
لكل ما قطع بكونه امر المولى فليس ذلك مقيدا بخصوصية القاطع والمقطوع به وافراد القطع واسبابه وازمانه
واما من الشرعيات فلم نجد مثالا واقعيا ومن المثال الفرضي قول الشيخ كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة
القطع على هذا الوجه في حفظ عدد ركعات الثنائية والثلاثية والاوليين ومثل له بعض من تاخر وجوب

النهي

النهي عن المنكر فانه دائر مدار العلم بكونه منكرا باي نحو كان وفيه ما عرفت في محله ان كون العلم من الطرق العادية شرط في الاوامر
ويثبت في غيره بقاعدة الاشتراك في التكليف مع عدم ما يدل على الاختصاص مع سائر القيود من رجاء ترتب
الاثر والامن من الضرر وعدم وجود طريق ظاهري للمرتكب وغير ذلك فتامل وكان في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر
او نجاسته لقول مطلق بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين انما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا في
نفس الامر كما هو قول بعض اصحاب الحدائق تمسكا بظاهر قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بناء
على ان المراد الطهارة الواقعية وتفسير هذا الخبر وعليه لان معنى قذر انه نجس في نفس الامر لان الالفاظ
موضوعة للمعاني النفس الامرية فيكون المراد اثبات الطهارة الظاهرية حتى تمام الكلام موكولا الى محله
ومن الامثلة الثاني اعني ما اخذ فيه العلم موضوعا على وجه خاص مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين
من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء ومثل علم القاضي
في حكم الله الكلي بالنسبة الى غير نفسه كالحكم بجواز اثبات الدعوى بشاهد ويمين فيشترط حصول العلم له
من الطرق العادية وانما قيدنا بالحكم الكلي لاخراج علمه بالموضوعات والحكم الجزئي فيشمل علمه بعدالة هذا الشاهد
او فسقه او بان هذا المال لزيد من جهة تحقق احد اسباب الملكية والتقييد بقولنا بالنسبة الى الغير لاخراج
نفسه لجواز العمل بعلمه في نفسه ولكن الالزام التابعة لغيره لا المتداعيين ولا لغيرهما كمن يشتري المال منهما ومثل

في خاتمة القطع الطريقي

علم المفتي بالنسبة الى مقلده فلا يجوز الرجوع الى الفاسق وغير الامامي وان حصل لنا العلم من الطرق
العادية المتعارفة ولكن يعتبر قطعه في حق نفسه ونظير ذلك حكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل
المعلوم له من الحس لا من الحدس وغير ذلك مما هو كثير بالنسبة الى غير القاطع اما الخاصة الثانية للقطع
الذي هو طريق الى الواقع قيامه بجعل موضوعا فهي الامارات الشرعية والاصول العملية تقوم
مقامه في العمل لان العقل كما يحكم بكون القطع طريقا ومعتبرا يحكم بانه يجوز للشارع ان
يجعل شيئا آخر ايضا قائما مقامه كما ان الشارع لما راى تعسر القطع في الموضوعات جعل قول البينة و
مفاد الاصل قائما مقامه ولما راى مخالفة القطع غالبا في الاحكام جعل خبر الواحد قائما مقامه
المقابل بالخاصة الثانية للقسم
الخاصة الثانية للقسم الثاني اعني ما كان القطع موضوعا فيه
الاول عدم قيامها لقيام الامارة في مقامه مطلقا بالذات بل يكون تابعا للدليل الحكم ايضا
يعني يجب ملاحظة الدليل الذي جعل القطع فيه موضوعا فان ظهر منه او من دليل خارج
اعتباره على وجه الطريقية للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه والمراد من
الظهور منه اي الدليل الظهور من السياق او اللفظ والمراد من الدليل الخارجي غير ذلك مثل ان نعلم
ان الشارع تارة يعلق الحكم على المعلوم وتارة على متعلقه بعينه نفس الواقع فنعلم ان الحكم ثابت

للواقع

للواقع والعلم طريق له فان قلت كيف يصح بعد ما فرض كون العلم موضوعا للحكم وماخوذا في دليله ان يكون طريقا
للموضوع فيلزم ان يكون طريقا بنفسه او بجزئه لانه اما ان يكون نفس الموضوع او جزئه وبالجملة بين كون العلم موضوعا
او جزءا للموضوع وبين كونه طريقا للموضوع تنافيا ظاهرا قلت نعم ولكن المراد من قوله الماخوذ في الحكم على وجه الموضوعية
ما كان موضوعا في الظاهر وفي صورة القضية اعم من ان يكون موضوعا للحكم في الواقع ايضا ام لا يكون كذلك
بل يكون الحكم ثابتا للواقع ويكون العلم طريقا محضا لها ولكن ذكر في ظاهر القضية لمجرد التمثيل بما هو طريق مركوز
في الاذهان وللارادة التسجيل على المكلفين كما يقع في العرف كثيرا مع كون الحكم من آثار الواقع كما تقول ان علمت
بكونك مسافرا فلم تحرز عدة الشهر وتقول ان علمت بانك ترى الضيف يقدم فلم لا تفعله ظهرا فان التهيئة واعداد الطعام
من لوازم السفر والضيف لا من احكام العلم بها وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره في توجيه العبارة ان المراد من قوله على وجه
الطريقية ان العلم جعل موضوعا وقيد الاخر من جهة كونه طريقا اي من حيث انه طريق فيكون كالمنصوص العلة كان
يقول الخمر حرام لانه مسكر فنعلم ان المناط هو الاسكار كل وجه فهنا ايضا جعل العلم موضوعا من حيث الكاشفية
ولانه كاشف وطريق فيلزم ان يكون كل ما هو طريق ولو بجعل الشارع مساويا للعلم في الحكم تساويا في العلة
فلا وجه لهذا الكلام للتصريح بكونه طريقا للموضوع فلو كان العلم موضوعا يلزم المحذور المتقدم من كونه طريقا لنفسه
اللهم الا ان يوجه بان مراده من قوله على وجه الطريقية للموضوع اي من حيث انه طريق للموضوعات في
سائر المقامات فهو جيد فعلى ما اخترناه في التوجيه ان الذي حكم فيه بقيام الامارة والاصل مقامه

وكاشف

عدم صحة

في القطع الموضوع على وجه الطريقية

لا يكون موضوعاً في الواقع اصلاً وان اخذ في الموضوع في ظاهر اللفظ ومن امثلته قوله فان آنستم منهم رشداً فادفعوا
اليهم اموالهم وان علمتم فيهم خيراً فكاتبوهم فان ذكر العلم في الآيتين اللتين يرجع معناهما الى قضيتين اعني
قوله يجوز الرد والمكاتبة مع العلم بالرشد والخير ليس من جهة كونه موضوعاً للحكم اعني جواز الرد والمكاتبة
للاجماع على الجواز مع قيام البينة عليهما وان ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها
صفة خاصة قائمة بالشخص بمعنى ان يستفاد من الدليل الذي ذكر فيه العلم ان العلم جزء الموضوع في
الواقع ونفس الامر لم يقم غير العلم من الامارات والاصول مقامه لارتفاع موضوع الحكم عند عدم العلم لان
المركب ينتفي بانتفاء جزئه ومثل الشيخ لذلك بما قدمناه من مسئلة حفظ الركعات بان نفرض ان الشارع
جعل القطع موضوعاً لصحة الصلوة واعتبر القطع على الوجه المزبور في حفظ ركعات الثنائية والثلاثية
والاوليين فاذا لم يوجد القطع لم يقم مقامه غيره من الظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد
حتى يحكم بصحة الصلوة لزوال الموضوع الا ان يجيء دليل خاص خارجي ويجعل شيئاً آخر من نحو ما ذكر
قائماً مقامه فيكون من باب بدلية موضوع من موضوع آخر كما في وجوب الاتمام فان موضوعه
الكون في الوطن مثلاً ويكون الاقامة عشراً او كثرة السفر او غيرهما بدلاً عنها فلا يكفي في ذلك ادلة
حجية مطلق الظن في الصلوة واصالة عدم الاكثر لكونهما مجعولين من باب محض الطريقية

ولو تعبد ا

ولو تعبد ا بمعنى كونهما قائمين مقام الواقع في نظر الشارع لا من جهة الموضوعية او البدلية عن الموضوع
الذي هو القطع ومثل ايضاً بالشهادة فقال ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استناداً الى
البينة او اليد على قول وان جاز التعويل في عمل نفسه عليهما اجماعاً لان العلم بالمشهود به ماخوذ في
مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام الشهادة الا ان يثبت من دليل خارج ان كلما يجوز العمل
من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد
اقول اما مستند القول بعدم جواز الاستناد اليهما في مقام الاداء ما روي انه سئل عنه ع على
الشهادة فقال ع على مثلها فاشهد او دع فاستفاد من المثلية مرجع الضمير القطع الحسي او المستند الى
المحسوسات لا شيء آخر مما يأتي في مجرد الطريقية والكشف والقول الآخر للاخبار الاخر منها رواية حفص
حيث روى عنه ع انه سئل عنه ان رأى مالاً في يد رجل ايجوز ان اشهد به له فاجاب نعم يا حفص
ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ثم قال اخبرني انك لو شهدت ذلك المال ثم ادعى عندك احد هل يحلف بكونه لك
فقال نعم قال فهذا ذلك الا مستنداً باليد ونقلنا الروايتين بالمضمون تنبيهات الاول ان ما ذكر من
قيام الامارة مقام القطع الطريقي وكذا قيام الاصول مقامه انما هما قضيتان جزئيتان وليس للقطع
ان كل امارة وكل اصل يقوم مقام كل قطع في كل مورد فنقول الامارة في اصطلاحهم تطلق على معنيين الاول ما كان

هل ترى الشمس
قال نعم فقال
ع

في قيام الامارة مقام القطع
وبيان معنى الامارة

في معرفة الحكم

كاشفا عن الموضوعات بطريق الظن كالبينة مثلا فيعبر عنها بالامارة في الامارة امران الاول كون متعلقها الموضوعات
لا الاحكام الثاني كون الكشف بطريق الظن المعنى الثاني مطلق الكاشف الظني فيعم خبر الواحد وغيره مما يتعلق
بالاحكام والمراد هنا المعنى الثاني لما مر ان اصل البحث في متعلق الاحكام فظهر ان اقامة الامارة مقام القطع
لا بد ان يكون فيما يليق لكل منهما فما هو امارة للموضوعات لا يصح اقامته في مقام القطع بالحكم وكذا العكس فقوله كذلك
قامت الامارات و الاصول لا بد ان يريد به ما ذكرنا اما بجعل اللام في الامارات للجنس فلا يفيد العموم او للعموم المجموعي
بمعنى ان مجموع الامارات يقوم مقام مجموع القطع فيكون لكل ما يخصه بحسب التوزيع واما الاصول فهي على مذهب
الشيخ ونظائره معتبرة من جهة التعبد محضا وهي قسمان احدهما ما قد يثبت به الحكم ايضا كالاستصحاب كما اذا شك في
ان المشتري هل يثبت له الخيار بعد ما علم بالخيار ولم يفسخ فورا ام للمستصحب الخيار الثابت في السابق فيحكم بثبوت الخيار
والاخر ما ليس كذلك وهي الاصول الثلثة الباقية فان مقتضى التخيير ليس الا العلاج في مقام العمل فاذا فرض
العلم الاجمالي بكون الشيء اما واجبا او حراما فالعقل انما يحكم بالتخيير من جهة الاضطرار لا انه حكم اقامه الشارع مقام
القطع الواقع وكذا الاحتياط فان معناه الاخذ بالاوثق وهو ايضا من جهة حكم العقل بحسنه عند عدم العلم
وكل ما ورد من الشارع من الاخبار فهو مؤكد لحكم العقل كقوله اخوك دينك فاحتط لدينك واما اصالة البرائة
فهي ايضا كذلك بناء على مذاق الشيخ من كون معناه مجرد عدم العقاب الناشي من حكم العقل بعدم جواز
العقاب مع عدم العلم بالتكليف فلا يفيد حكما اقامه الشارع مقام الواقع المقطوع واما على مذهب

من جعله

من جعله مفيدا للاباحة لظاهر قوله كل شيء مطلق حتى يثبت المقيد ونحوه فيكون مثبتا للحكم ايضا فعلم من
هذا التفصيل ان قيام الاصول مقام القطع في الاحكام انما هو في الجملة وباعتبار البعض ولذا اسقط الشيخ زيادة
لفظ البعض قبل لفظ الاصول في بعض النسخ ولا يخفى ان ما ذكرنا مبني على المداقة في معنى الاقامة والاصول
واما بناء على المسامحة ودعوى كون الاصول ايضا من باب الظن فيصح ان نقول ان الاحتياط قائم مقام القطع فلا
وكذا غيره التنبيه الثاني ان ما ذكر من اخذ العلم موضوعا كما انه يكون بذكر العلم في ظاهر القضية كذلك
قد يكون مطويا في ضمنها مثل قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان مرجعه الى قولنا الاطاعة لله وللرسول واجبة
ومعنى الاطاعة هو موافقة ما علم بكونه امرا للمولى فالعلم موضوع للاطاعة فيصير مطويا في ضمن القضية
فلا يتفاوت القسمان في ما ذكر من الاحكام التنبيه الثالث قد اورد بعضهم على صاحب الحدائق حيث
قال بكون الطهارة والنجاسة والحل والحرمة من احكام الواقع وكون العلم موضوعا لها فيلزم ان يقول
بعدم جواز قيام الامارات والاصول مقام القطع فيها مع انه لا يقول به احد ولا يمكنه انكار نجاسة ما قامت
البينة على نجاسته او دلت الخبر عليها ثم اجاب بانه لا قائل بان الخمر ليس بنجس مع عدم العلم به لا المعلوم
الخمرية من دون كونه خمرا في الواقع فنقول ان مراده كون العلم موضوعا فيها باعتبار الاول في مقتضاه جواز
قيام ما ذكر مقامه لاشتراكهما معه في الكاشفية بالمعنى الاعم الاخر وبعد ما عرفنا ذلك سابقا من منافات الموضوعية

ومن هنا قد يذكرون ان الاصول مفيدة للاحكام الظاهرية

والطريقية ومن بعض كونه موضوعا على وجه الطريقية فقلم سقوط هذا الجواب لان اعتبار العلم في الموضوع يقتضي كونه

قيدا للموضوع فيرتفع الموضوع عند ارتفاع القيد فيلزم ارتفاع الحكم ايضا واعلم انه يلزم في تتميم الكلام في اصل

المسئلة التنبيه على امور الاول انه لا اشكال ولا خلاف فيما اذا كان القطع طريقا للواقع او كان موضوعا

في الظاهر على وجه الطريقية بالمعنى الذي قد بيناه وكان الحكم ثابتا للواقع وانكشف الواقع له بمعنى مصادفة العلم

للواقع فلا خلاف في الصورتين في ثبوت الثواب في الموافقة وثبوت استحقاق العقاب في المخالفة وكذا لك

اذا كان العلم موضوعا على وجه الخصوصية وكان الحكم ثابتا له لا لنفس الواقع فلا اشكال ولا خلاف في ثبوت

العقاب على مخالفة العلم سواء صادف الواقع ام لا لتحقق الموضوع عند وجود العلم مطلقا وانما الا شكال

والخلاف في ثبوت العقاب في الصورتين الاوليين مع عدم مطابقة العلم للواقع اذا خالف

القطع في العمل مثلا اذا قطع بخمرية مايع وشرب ذلك المايع متجريا فظهر كونه ماء والرمان فهل يثبت العقاب

على مجرد مخالفة القطع ام لا فيه اربعة اقوال ولا يخفى ان استحقاق الذم حينئذ لوجود قبح السريرة

وسوء الطبعية التي تكشف هذا الفعل عنها نظير قولهم ذممت العذرة على قذارتها ومدحت اللؤلؤ

على صفائها حيث ان الذم والمدح تعلق بهما جميعا على الامر الذاتي فثبوت مثل هذا الذم ايضا مما لا خلاف

فيه فمورد الخلاف انما هو ثبوت الذم على نفس الفعل الذي هو الكاشف وبعبارة اوضح الذم الذي هو مستعقب للعقاب

فالحاصل انهم اختلفوا في ثبوت العقاب على مخالفة القطع الغير المصادف للواقع مع كونه طريقا للواقع او موضوعا على وجه

الطريقية على اربعة اقوال الاول القول بالثبوت مطلقا الثاني القول بالنفي مطلقا الثالث التوقف لعدم وليل صالح للقبول

على احد القولين الرابع وهو قول صاحب الفصول التفصيل بين ما كان واجبا في الواقع فاعتقده حراما وفعله او كان حراما

فاعتقده واجبا وتركه فلا يستحق العقاب في الصورتين وقال بالعقاب في غيرهما ولكن مع تفاوت العقاب شدة وضعفا

بحسب معارضته حسن الواقع مع قبح التجري والمخالفة للمعتقد فاذا كان الواقع مكروها واعتقده حراما وفعله فيكون العقاب فيه

اشد مما اذا كان الواقع مباحا ويكون العقاب فيما كان الواقع مباحا اشد مما اذا كان الواقع مندوبا ويكون الامر

بالعكس في الصورة الثانية اذا اعتقده واجبا وتركه لان المقدار الذي في فعل المستحب من الحسن يعارض بما يقابله من قبح

الذي في تركه باعتقاده حراما فيضعف العقاب بحسبه وكذا في باقي الصور وبالجملة ثبوت العقاب وشدته وضعفه

على قوة قبح مخالفة الاعتقاد من اعتبار الواقع ثم انتقت المفصل الى انه يلزم مما ذكره من ترتب العقاب على

نفس الاعتقاد ايضا انه اذا اعتقد الحرام الواقعي حراما ومع ذلك ارتكبه وفعله ان يقال بثبوت عقابين احدهما

على نفس الواقع والثاني على نفس الاعتقاد مع ان احدا لم يقل به فقال بتداخل العقابين في مثل ذلك ثم انه الا

بعض المتاخرين على المقام بان اختلافهم هنا بنا في ما اتفقوا عليه في وجوب شكر المنعم وبيان ذلك ان اهل

العدل اجمعوا على ان معرفة الله واجب لان شكر المنعم واجب وهو موقوف على معرفة المنعم وعللوا وجوب الشكر بان

في تركه ضررا محتملا ودفع الضرر الواجب المحتمل واجب فالحاصل انهم رتبوا حكم الواقع اعني وجوب الدفع الذي

المطابقة وعدمها

هو من احكام القطع الواقع على نفس الاعتقاد الذي هو احتمال الضرر اعم من القطع ولم يخالف احد منهم في ذلك ... ثم

اختلفوا في المقام في ترتيب آثار الواقع الذي هو العقاب في المخالفة على نفس القطع اذا لم يصادف الواقع والجواب

~~ان الكلام في المقام في القطع الطريقي ونفس الاعتقاد في وجوب دفع الضرر موضوع~~ ومن انتهى مستقلا بالخصوص

ويقول هذا الكلام ~~مع عدم التصور في الوجه التام~~ ناش من عدم التامل وعدم الدقة فان الاختلاف

في المقام بعد تبين الخلاف وعدم المطابقة واما قبل ظهور ذلك وبقاء احتمال المطابقة فلا كلام في وجوب المتابعة

~~كما صرح في التذكرة بوجوب ضيق الوقت~~ ... ~~ان ... في مسئلة~~ الخلاف فاذكرنا

من وجوب دفع الضرر المحتمل فان المفروض فيه بقاء الاحتمال وعدم انكشاف الخلاف لانه لو تبين عدم وجوب

الضرر في الواقع فرضا فلا وجه للحكم بوجوب الدفع بل لا معنى له فتدبر ولا تغفل ~~...~~ انتهى ونقول هذا الكلام مع

ظاهره لا يخلو من مخالفة فيه ان كلا منها في القطع والاعتقاد ولا يوجد الاعتقاد الا فيما تحقق رجحان وليس

الاحتمال من هذا القبيل ولا يطلق عليه الاعتقاد فالاشكال بغير مورد البحث لا وجه له ويمكن الجواب عن ذلك

بان القول بالموضوعية في الاحتمال الذي هو ادون من الاعتقاد في ثبوت العقاب في مخالفة نفس الاحتمال

ودفع عدم مصادفة الواقع يقتضي ان يقال بذلك في الاعتقاد والقطع بطريق اولى اما الكلام في تحرير

الاقوال الاربعة فنقول القول الاول وهو القول بثبوت العقاب يستظهر من عبارة جماعة من الاصوليين كابن

الحاجب حيث قال في مسئلة من ترك الصلاة مع ظن ضيق الوقت ثم ظهر بطلان الظن وبقاء الوقت انه لا خلاف في كونه

عاصيا وانما الخلاف في انه لو فعل بعد ذلك في الوقت اداء او قضاء فذهب الاكثر الى الاول وذهب القاضي ابو بكر الى

انه قضاء لخروج الوقت بمجرد ظنه وكالمحقق القمي حيث ذكر في ... من وطي امرأته ... مطلقة الاجنبية وشرب ... مظنة الخمر

وامثال ذلك نظير ما ذكره ابن الحاجب وكغيرهما من الاصوليين ومن كلمات جماعة من الفقهاء كالمحكي عنه في ظن الضرر

بالنسبة الى الامر بالتيمم وغيره فان ... لا يمكن استظهار كون العقاب على مجرد التجري في امثال القادح المتقدمة لاحتمال

كونهم قائلين في خصوص الموارد بكون الاعتقاد موضوعا للحكم بمعنى ان يكون الحكم ~~...~~ واردا على نفس الاعتقاد لا ان يكون

ويكون الاعتقاد طريقا له حتى يكون اثبات العقاب عليه ...

واردا على نفس الواقع ثم ~~يقول بورود الاعتقاد موضوعا على نفس المخالفة~~ فعلى هذا يخرج الكلام عن محل النزاع لما قدمنا

من عدم الخلاف في ثبوت العقاب على مخالفة الاعتقاد اذا كان موضوعا على هذا الوجه وان لم يصادف الواقع فلك ...

~~ويمكن توجيه ذلك بوجهين الاول ما سبق من الاشارة اليه في تفسير ... فان ظاهره ... فاني ... على وجه الطريقية~~

الموضوع بمعنى ان طريقية العلم قد يستفاد من القرائن الخارجية كان يرد الحكم تارة على الموضوع الواقعي وتارة على

المعلوم فيعلم ان التعرض لذكر العلم لكونه طريقا محضا الى الواقع فكذلك حال عبارة هؤلاء المفتين فتراهم او لا يعبرون الضرر

الواقعي ويذكرون حكمه من وجوب التيمم وافطار الصوم وغيرهما ثم يذكرون حكم القطع والظن بالضرر فيعلم ان مرادهم

كون الاعتقاد طريقا والحاصل ان الاستشهاد بما ذكر بعد الاستظهار كونهم قائلين بعدم كون الاعتقاد ~~...~~ موضوعا للحكم

في ~~...~~ وجه الاستظهار هو ما قررناه وامثالها من القرائن الثاني انهم ذكروا في مسئلة الشك بين الامرين

احدهما واجب قطعا مثل الشك بين كون الواجب الظهر او الجمعة انه يجب الاتيان بكليهما لانه لو ترك ذلك

واتى باحدهما فيكون مظنة الضرر لاحتمال ان يكون المأمور به هو الفرد الآخر فيلزم ترك المأمور به ودفع الضرر

واجب فلا ريب ان هناك ... وهو المأمور به الواقعي والحكم اعني وجوب الاتيان وارد عليه ... والظن طريق

...

في رد كلام بعض الفاضل في مسألة التجري

لا لان مظنة الضرر موضوع مستقل لا فرق بين الضرر الدنيوي كما في بعض الامثلة المتقدمة وبين الضرر
الاخروي كما هنا لان العقل كما يحكم بالتحرز من الضرر الدنيوي الذي هو اسهل كذلك يحكم بالتحرز من الضرر الاخروي
الذي هو اعظم اعني العقاب بطريق اولى ولا اقل من كونهما متساويين في حكم العقل كذا قيل ولكن قال بعض الاعلام
ان في الاستشهاد بما ذكر من الامثلة نظرا لان ما ادعاه من عدم الفرق بين الضررين ممنوع لان
ما كان من قبيل الضرر الدنيوي فلا خلاف بين العقلاء في كونه موضوعا مستقلا ولهذا يقولون بثبوت العقاب في المخالفة
مطلقا حتى المنكرين لثبوت العقاب على التجري بخلاف الضرر الاخروي فظهر بذلك ان الاستشهاد بما كان من قبيل الضرر
الدنيوي من الامثلة ومنها سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه كما اشار اليه الشيخ ره غير تام
واما ما ذكره في الاعتقاد فحاله حال الامارات الشرعية مثل الخبر الواحد وغيره فانها موضوع في الظاهر ولا ذلك من
احتمال كون الاعتقاد ... ما قام عنده امارة معتبرة ولم يعمل بها ثم ظهر بطلانها كان عاصيا لتحقق موضوع الحكم
موضوعا ...
من كون الموضوع ...
موضوع استقلالي ... وجه التقييد واما الضرر الاخروي فليس وجوبه الا من باب الطريقية للواقع فالحاصل انه قد ذكرنا ان ما
كان الاعتقاد فيه طريقيا للموضوع الواقعي ومع ذلك يترتب عليه احكام الواقع مع عدم المطابقة فهو يكون مما نحن فيه
من القسم الثاني ... وقد عرفت ان ما كان من قبيل الضرر
لا ينافي الاستشهاد به في مسألة التجري واما ما كان الاعتقاد موضوعا فهو خارج عن محل البحث
الدنيوي ... من قبيل الثاني فيكون الامثلة المتقدمة خارجا عما نحن فيه فعلى هذا لا يرد الاشكال على الشيخ

حيث استشهد ببعض الامثلة المتقدمة كسلوك الطريق المظنون الخطر مع انه من قبيل الضرر الدنيوي انتهى ونقول
فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من كون الضرر والامارة موضوعا ظاهريا لا يظهر معناه لان الحكم الظاهري ما اخذ في موضوعه
الجهل مثل ما نقول انك اذا لم تعلم الطهارة والنجاسة في هذا الآن مع وجود الطهارة سابقا فالحكم استصحاب
الطهارة وليست الامارة كذلك لانها ناظرة الى الواقع وطريق محض والا لا يصح اطلاق اسم الامارة عليها وثانيا
ان مراده من كون الضرر موضوعا ان كان هو الموضوع الاستقلالي فهو خلاف الظاهر لضرورة ثبوت الحكم للضرر
الواقعي اولا وكونه موضوعا ثانيا وان كان مراده كونه موضوعا ثانيا بمعنى حصول المخالفة وان كان طريقا اولا
فقد قررنا ان هذا لا يخرج عن مسألة التجري لكون ذلك هو المعيار في التجري ثم ان الظاهر منه ان المانع
من صحة الاستشهاد هو كون الامثلة المتقدمة حجة شرعية بمعنى ان المناط في عدم الصحة هو مجرد الاستناد الى الشرع
وفيه ان مجرد ذلك غير مضر خصوصا على مذهبه لان الامارة الشرعية كالخبر مثلا حجة شرعية مع انه لو عمل احد
بمقتضاها ثم انكشف عدم مطابقته الواقع بان كان الخبر جعليا فهو لا يقول بكونه عاصيا او بثبوت العقاب
عليه كما صرح بذلك في باب الاجتهاد والتقليد وغيره وذلك ليس الا من جهة كونه من باب التجري
وعدم قوله بالعقاب على التجري وان لم يكن من باب التجري فلا مناص عن القول بالعقاب في المخالفة
واما ما اورده على الشيخ ره من عدم صحة الاستشهاد بالامثلة المتقدمة فنقول ان الشيخ ره لم يذكر منها الا مثالين
واما ما اضاف اليه هذا البعض فالمثال الاول الذي نقله عن المحقق وهو ان من خاف من استعمال
الماء فتيمم ثم ظهر بطلان الخوف فيصح تيممه فهذا ليس مما نحن فيه اصلا لان التجري عبارة عن مخالفة
الاعتقاد الغير المطابق والمفروض انه عمل بمقتضى اعتقاده واما المثال الثاني فهو منطبق على المسألة

واما المثالان اللذان ذكرهما الشيخ وهما سلوك الطريق المظنون الخطر ومسألة ظن ضيق الوقت
اما المسألة الاولى فقد تقدم ان الضرر الدنيوي موضوع الاباحة والاعتقاد بالضرر موضوع تام فيكون
من مسألة التجري لما حققناه واما الثاني فقد بيّن بعض المذكور وجه كونه حجة شرعية باب الدليل على اعتبار
مثل هذه الظنون هو احد امور اربعة الاول الرواية مثل قوله المرء متعبد بظنه الثاني الاحتياط كما اشار اليه
الشيخ محمد تقي ره من جهة الشك في شمول ادلة التوسعة على مثل المقام الثالث دليل الانسداد
الثابت من العقل وهو على وجهين لان دلالة العقل على اعتبار الظن عند انسداد باب العلم اما من
باب الحكم بمعنى ان العقل حاكم بذلك او من جهة كشفه عن رضا الشارع بمعنى ان العقل اذا
رأى الانسداد وعدم ارتفاع التكليف وسائر المقدمات يكشف عن رضا الشارع بالعمل بالظن
اذا عرفت هذه الوجوه فعلى الاول لا اشكال في كون اعتباره شرعيا واما على الثاني فكذلك
لانهم قد افتوا بثبوت العقاب على مخالفته فيدل على كونه حجة شرعية واما الثالث فتتميمه
بضميمة ان ما حكم به العقل حكم به الشرع وقد قال الفاضل القمي ره في ذكر ثمرة الملازمة بين القضيتين
ان من ثمرتها كون حكم العقل دليلا شرعيا عند الانسداد واما الرابع فواضح في المطلوب فاذا ثبت
كونه دليلا شرعيا فلا يكون من باب التجري وفيه اولا ما قدمناه من ان مجرد الشرعية لا ينافي ذلك
وثانيا ان الاحتياط كيف يصير دليلا شرعيا واما قوله انهم افتوا بثبوت العقاب على مخالفته فلا دلالة
فيه [?] لان من ذكر الاحتياط هو الشيخ محمد تقي ره والمفتون بالعقاب غيره فلعل القائلين بالعقاب لا يقولون
بكشفه من جهة الاحتياط او ان الشيخ المزبور لا يقول بالعقاب واما ما نقله عن المحقق القمي في الوجه الثالث

فهذا لا يصح بناء على مذهبه لما رد على الفاضل القمي ره في غير المقام ان حكم العقل ليس معتبرا في طرق الطاعة
ولا نسلم الملازمة الا في الاحكام مع ان ما نحن فيه من قبيل الاول كما لا يخفى هذا ولكن يقع هنا شيء لابد من التنبيه عليه وهو
ان ما كان من قبيل الضرر الدنيوي فهو خارج عن محل النزاع في ثبوت العقاب على التجري لاتفاق المنكرين ايضا على ثبوت العقاب
هنا وان كان لا يصدق عليه التجري على ما حققناه في معياره فهذا المورد كالمستثنى من افراد قاعدة التجري بتسليم الطرفين
فينبغي ملاحظة ان احدا افتى بثبوت العقاب فيه لا يمكن الاستشهاد بكونه قائلا بثبوت العقاب على التجري
مطلقا نظير النزاع في وجوب مقدمة الواجب مع تسليم وجوب المقدمات المحتملة بين ذي المقدمة كالصلوة الى
اربعة جوانب عند اشتباه القبلة فاذا رأينا ان احدهم يقول بالوجوب في هذا المورد فلا يمكن الحكم بانه قائل بوجوب المقدمة
مطلقا واما القول الثاني وهو القول بعدم العقاب مطلقا فحكي عن العلامة ره في التذكرة وعن صاحب المفاتيح واما الثالث
وهو القول بالتوقف فقال به العلامة ايضا في النهاية في باب الواجب الموسع وحكي عن الشهيد ايضا واما الرابع فهو قول
صاحب الفصول والمختار هو القول الثاني ووجه اختياره عدم الدليل والمقتضي لثبوت العقاب وسلطان حجة
الخصم وبيان ذلك ان الشارع رتب العقاب على الواقع بمعنى انه عين لشرب الخمر مثلا عقابا
معينا واذا فرض ان احدا شرب ماء الرمان باعتقاد انه خمر فلا يمكن اجراء عقاب الواقع عليه لان
المفروض عدم تحقق شرب الخمر واما العقاب على مجرد مخالفة الاعتقاد فلم يثبت في الشرع ما يدل على ذلك
ولم نجد بناء العقلاء عليه كما شاهدنا في معاملة الموالي مع عبيدهم فلو نهى المولى عبده من اكرام عدوه فاعتقد
العبد ابن المولى انه هذا العدو ثم اكرمه فلا يحسن من المولى ان يعاقب عليه بالعقاب الذي عينه على اكرام عدوه
ولا بالعقاب الاخر لانه لم يفعل ذا الا قطعا فان قلت ان الذم والعقاب متلازمان والاول ثابت في المقام
فيثبت الثاني ايضا لانا نرى ان العقلاء يذمون مثل هذا الفاعل قلنا الذم على قسمين الاول ما كان على

وقال لو فعلت ذلك لا [illegible] ماة سوط

في حجة القائلين بثبوت العقاب على التجري

على نفس الفعل بان تقول لم شربت الخمر او لم شربت ماء الرمان والثاني ان يكون الذم على المكلف على
سوء سريرة المرتكب وكونه غير منقاد الآن مما ينكشف بقرينة هذا الفعل فيؤل الذم على الرذائل ذلك مثل
مدحت اللؤلؤ على صفائها وذممت الغدرة على قذارتها والذم المستلزم للعقاب انما هو الاول ولكنه مفقود
في التجري بل الموجود فيه من قبيل الثاني وهو لا يستلزم العقاب كما هو واضح حجة الاولين وجوه اربعة الاول
الاجماع على ثبوت العقاب على التجري وعلى مخالفة المعتقد الثاني بناء العقلاء على ذم مرتكبه وكونه مستحقا للعقاب
عندهم لان العقل يحكم بقبح فعله الثالث انا نفرض رجلين اعتقد كل واحد منهما خمرية مايع وشربهما اتفق
مصادفة احدهما وعدم مصادفة الآخر بان ظهر ان ما شربه احدهما كان خمرا والآخر كان ماء الرمان فالاحتمال حينئذ
منحصر في الاربعة لانه اما ان نقول بعقابهما او بعدم العقاب بالمرة اي كليهما او بكون المصادف معاقبا دون
غير المصادف او بالعكس اما الثاني والرابع فباطل قطعا لمخالفته لما عليه كافة العقلاء واما الثالث
فالقول به يستلزم اناطة العقاب والثواب على امر قهري خارج عن الاختيار لكونهما مشتركين في جميع ما يتعلق بالاختيار
من المقدمات والعزم وغيرهما وبمجرد المصادفة وعدمها خارج عن الاختيار فكونها فارقا في ثبوت العقاب
على الاول دون الثاني غير صحيح لاستلزامه الظلم والقبح فتعين الاول وهو القول بعقاب كليهما وهو المطلوب
الوجه الرابع ما ذكره بعض من تأخر وهو ان ادلة التسامح في السنن قد دلت على ثبوت
ثواب المستحب الواقعي لمجرد احتمال كون ما ياتيه مستحبا وان لم يصادف الواقع مثل ما روي ان من بلغه
ثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فاستفدنا من ذلك ان الثواب والعقاب
الواقعي يدور مدار الاعتقاد لانه اذا ثبت ذلك مع الاحتمال ثبوته مع الظن والقطع بطريق

اولى واذا ثبت ذلك في المستحب ثبت في سائر الاحكام ايضا لعدم الفارق بين الاحكام الخمسة
بالنسبة الى ذلك ولكن هذا الاستشهاد مبني على القول بكون المستحب التسامحي مستحبا شرعيا كما هو المعروف بين
القدماء على ما يظهر منهم من عدهم له في عداد المستحبات الشرعية وعدم تعرضهم للفرق ولكن خالف فيه المتأخرون
وقال الشيخ المرتضى ان في كونه من قبيل المستحب الشرعي اشكالا لان المستحب الشرعي محتاج الى
انشاء الشارع وخطابه وانما هو وعدة ثواب تفضلا هذا ملخص ما ذكره البعض المزبور ونقول
اما الجواب عن الدليل الاول فهو ان الاجماع لا نسلم وتوجيهه ان اريد المحصل منه فوجود الخلاف في هذه المسألة
وانما لو اريد المنقول فهو ليس بحجة مع وهنه بوجود الخلاف المزبور وثانيا بعد تسليمه فهو ليس بحجة
لكون المسألة عقلية واما الثاني فهو ما عرفت في دليل المختار من ان بناء العقلاء ليس على ذلك
ولا يحكمون بحال استحقاق العقاب والذم ليس على نفس الفعل بل على سوء سريرة الفاعل ومجرد الحكم
بالقبح لا يستلزم العقاب لكون العقاب محتاجا الى ثبوت النهي ولا يثبت العقاب بدونه وان
كان الفعل قبيحا اذ لا ملازمة بين القبح وثبوت العقاب كما في العزم على الحرام
العقاب قبل ترتب الاثر الخارجي واما الجواب عن الثالث فهو انا نختار الشق الثالث ونقول
ان كون العقاب والثواب منوطا على امر غير اختياري لا يضر اذا كان مسببا ومترتبا على فعل اختياري
للحكم بان ما ترتب على فعل اختياري فهو في حكم الاختياري وموارده كثيرة في الفقه كما ترى ان من سن
ان من سن سنة او اخترع بدعة يجزى بمقدار العاملين به بعد ذلك فكثرة العامل وقلته خارج
عن الاختيار ولكن لما كانت مترتبة على فعل اختياري صارت مناطا للعقاب والثواب فيه انه

٢ في قوله ١٤

جانب المصادف واما في جانب غير المصادف فلا باس بترتب الثواب وعدم العقاب على امر غير اختياري
بناء على التفضل كما ورد ان الله تعالى يستحيي عن عقاب من ابيضت لحيته فان بياض اللحية امر قهري ومع ذا
يصير سببا لسقوط العقاب لان ذلك تفضل محض وهو جائز واما الجواب عن الرابع فبمنع ما ادعاه من
عدم الفرق بين الاحكام لما تقدم من جواز التفضل في اعطاء الثواب بان يعطي الثواب للاحتمال
ومع عدم الاستحقاق ولا يجوز ذلك في طرف العقاب لاستلزامه الظلم وهو قبيح لا يجوز من الحكيم اما القول
وهو التوقف فيظهر مما ذكره الشهيد في القواعد حيث قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو
مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر
من انها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك
الحرمة وجرأته على المعاصي انتهى اما ذكره في بيان تعارض الادلة من الطرفين ثم ذكر موردا ليس
هو من امثلة التجري تأييدا لطرف القول بالعقاب وقال وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبيها
بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح اليه ثم انه ذكر جملة من امثلة المسئلة
وقال ويتصور محل النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته
او امته ومنها لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين
انه ملكه ومنها لو ذبح شاة بظن انها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها
معصومة فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق متعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة

(هامش: ٣ القول الثالث [illegible])

بالمعاصي

بالمعاصي ويعاقب في الآخرة عقابا ما لم يبلغ عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى
ونقول انا ما ذكره من الوجه لعدم العقاب في قوله من انها لما لم يصادف فلا يضر بالنسبة الى المختار واما
قوله في بيان الوجه للعقاب ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي فجوابه يعلم مما تقدم من نفي الملازمة
بين القبح والعقاب وكون التجري سببا للعقاب اول الكلام والحاكم في ذلك هو العقل وقد قلنا ان العقل
لا يحكم باستحقاقه العقاب مع كون الفعل غير منهي عنه بقي الكلام في امور ثلثة (اربعة) تتعلق بكلام الشهيد ره الاول
ان ما ذكره من قوله ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح محل نظر لعدم وجود النية في الفرض المزبور
لان الفرض في شرب المباح تشبيها بشرب المسكر والتشبيه لا يكون الا مع العلم بكون المشروب مباحا وغير
المشبه به فلا يعقل نية المعصية هنا لكون المراد نية المباح والافعال الصادرة لا ينافيه توجيه الاول ارادة
لعدم صحة كونهما مناطا للعقاب منفردا ولا منضما كما قال الشيخ المرتضى ره في توجيه ذلك ان المراد
من النية هنا المحبة التي هي انزل من مرتبة النية والعزم والمعنى انه وان لم يعزم على فعل الحرام
الا انه يحب فعله حيث تشبه فعله به فتأمل وقال بعض من تأخر ان المراد من النية معناه الحقيقي
ولكن معنى قوله تشبيها بشرب المسكر اي معتقدا كونه شرب المسكر فيكون على هذا من افراد مسئلة التجري
وفيه نظر لان ذلك ليس توجيها للعبارة بل هو تغيير عبارة بعبارة اخرى والا فلم نسمع استعمال لفظ
التشبه في الاعتقاد ولا يصح ايضا الا باستلزام التعدية ايقاع التكلم الشبه بينهما وذلك لا يدفعه من
العلم بالمغايرة الامر الثاني ذكر بعض من تأخر ان ما ذكر الشهيد ره من الامثلة غير صحيح لعدم كون غير المثال
الثاني من افراد محل الكلام لان مسئلة [illegible] الكلام في العقاب على التجري فيما اذا لم يكن هناك حجة شرعية من الاصل

(هامش: ٢ اللهم الا ان يكون مراده من النية حب المعصية والميل اليه قلبا تأمل)

او امارة لان مع وجودهما يكون العقاب على مخالفتهما لا على التجري فلاحظ الامثلة فان في بعضها يوجد الاصل وفي
بعضها هو مع الامارة لان في الاول اعني من وطئ امرأة في منزل غيره يجري اصالة عدم الحلية لا يقال ان مورد
الاستصحاب هو الشك والمفروض انه ظن كونها اجنبية لانا نقول ان الظن الغير المعتبر داخل في الشك
في المقام وكذا المثال الثالث مع قيام الامارة وهي اليد على عدم كونه ماله وفي المثال الرابع يجري اصالة
عدم الحلية ايضا واما المثال الخامس فالاصل فيه عصمة نفس المسلم وحرمة القتل واما المثال الثاني
فاستصحاب الطهارة وعدم الحيض موجود فيه وموافق لعمله فلا يكون العقاب فيه من جهة مخالفة
الاصل بل ان ثبت لكان من جهة التجري انتهى والجواب عنه يعرف مما تقدم من ان هذا البعض لا يقول
باعتبار الاصل والامارة الا من باب محض الطريقية ولا يقول بالعقاب على مخالفتهما في صورة ظهور عدم
المطابقة ولهذا لا يقول بكون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء مثلا اذا عمل احد مدة بتقليد مجتهد ثم قلد مجتهدا
آخر مخالفا فيقول بلزوم قضاء الاعمال السابقة كلها مع ان لقائل ان يقول ان الشهيد ايضا من جملة الاساطين
الذين يستشهد بكلامهم فيمكن ان يقال ان محل النزاع اعم مما قامت فيه الاصول والامارات بشهادة الامثلة
التي اوردها الشهيد لان تحرير محل النزاع يعلم من عنوان القوم وامثلتهم وادلتهم على ما مر هذا
بذلك في محله الامر الثالث ان ما ذكره في رد العدالة حيث حكموا بالفسق المتعالم وبثبوت العقاب
المتوسط بين الكبيرة والصغيرة من قوله وكلامهما الحكم والتخرص على الغيب لا يخلو عن تامل لان معنى
قوله تخرص على الغيب ان تخمن مستوليا على الغيب بغير تخمين وحدس بالغيب وفيه اشارة الى الحكم قوله تعالى
وان هم الا يخرصون ويحتمل ان يكون بالضاد المعجمة من الحرض بمعنى الحرص والرغبة فالمعنى ان [illegible]

هذين

هذين الحكمين هو الحرص والرغبة على انتحال الغيب ووجه كونهما كذلك اما الحكم بالفسق فلان
حكمه على كون فعله معصية بل التوقف فيه يستدعي التوقف في الحكم بالفسق ايضا ولا دليل على الحكم بالفسق
سوى ذلك واما الحكم بثبوت العقاب المزبور فظاهر لان علم ذلك منحصر في الله والراسخين في العلم
فضلا عن عدم الدليل على الحكم بالعقاب واما وجه التامل ما ذكره بعض من تاخر وهو انه يمكن توجيه الحكم
الحكم بالفسق للمتظاهر بان نقول ان ما اعتقد كونه معصية على قسمين لانه اما ان يعتقد المباح معصية
صغيرة وارتكبه او اعتقده معصية كبيرة وفعله اما الاول فلا كلام في عدم ايجابه الفسق لان المعصية الواقعية اذا كانت
صغيرة لا يوجب الفسق فضلا عن المعصية الاعتقادية واما الثاني فهو يقدح في العدالة لا لكونه معصية
واقعية بل لكشفه عن عدم وجود الملكة في المرتكب فيكون فاسقا فان التحقيق ان تعريف العدالة بحسن
الظاهر او بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق من جهة كونها طريقا الى الملكة وكاشفا عن وجود الملكة
والا فاشتراط الملكة مسلم عندهم فان ابيت عن ذلك فيتم ايضا على القول باشتراط الملكة ونقول فيه
فيه نظر لان ما ذكره يتم على القول بانتفاء الواسطة بين العدالة والفسق ولكن الحق وجودها كما في البالغ
الذي لم يحصل له الملكة ولم يرتكب المعاصي ايضا فانه ليس بعادل ولا فاسق وبالجملة مجرد الكشف عن
عدم الملكة لا يصحح الحكم بكونه فاسقا كما لا يخفى الامر الرابع يظهر من قوله وقوله ولو لا المعصية [illegible]
معصية فظهر خلافها فهو تاثير نية التجري نظرا الى ان المؤثر في حسن الفعل وقبحه اما ترتب العقاب عليه على فرض
ثبوته هو النية فعلى هذا لا يوافق ما استقربناه في تحرير محل النزاع تبعا لمشايخنا العظام رفع الله قدرهم
من تحرير محل النزاع في المقام من ترتب عقاب الواقع على نفس المعتقد مع تاثير الاعتقاد في

في كون الفعل معصية وعدم تأثيره في ذلك فيكون كلامه ره حينئذ خارجا عن محل النزاع في التجري على ما حققناه
واما حجة القول الرابع فقد اشرنا اليه فيما تقدم فلننقل عبارته مع زيادة توضيح فنقول ان حاصل ما استدل له على التفصيل
الذي اختاره هو ان الحاكم في ذلك هو العقل لكون مسئلة الاستحقاق من المسائل العقلية فاذا رجعنا اليه
نجده انه لا يحكم بوجود القبح الذاتي في التجري بل يحكم بكون قبحه اعتباريا يختلف باعتبار صفة المعصية الواقع
الذي اعتقد فعله موافقا له فتبين مواضع اختلاف هذا الاعتبار وقال [2] في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم
(في الهامش: [2] على ما حكاه عنه الشيخ في الرسالة ره)
واقعا انه يرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم
استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري
عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار واقول ما ذكره من التردد بين الاطلاق وعدمه مبني على ما يظهر من ذيل كلامه
من التردد بين اعتبار رجحان مطلق الواجب او اعتبار ما يساوي درجة حسنه مع قبح التجري او يزيد عليه لا ما كان
دون منه بناء على اعتبار الموازنة الحقيقية بينهما فعلى الاول يحكم بعدم الاستحقاق مطلقا يعني في جميع افراد الواجب
اذا اعتقده حراما وعلى الثاني تخصص ببعض افراده وهو المساوي والزائد واما قوله ولا يبعد عدم استحقاق العقاب
فهو ترجيح وفتوى على عدم العقاب كما قرر في محله من كون لفظة لا يبعد ظاهرا في الفتوى ثم تعرض لذكر الامثلة
وقال فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا
يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو
جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى فلم يقتله واقول كان المناسب على قوله الا ان يعتقد تحريم واجب
غير مشروط بقصد القربة ان يعكس المثال ولكنه اراد ان يبين ان الحكم كذلك لو اعتقد وجوب حرام
وتجرى فتركه لعدم الفرق بين الصورتين فيما تقدم من الدليل ثم اراد توضيح ذلك ببناء العقلاء عليه

لان بناء

لان بناء العقلاء في المسائل العقلية بالنسبة الى حكم العقل كالاجماع والخبر بالنسبة الى السنة لكونها
من قبيل الكاشف عن المنكشف كما صرح بعض المحققين بذلك فقال الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر
عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على
حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل ثم اراد الاشارة الى
دخول الطرق الظاهرية ايضا فيما نحن فيه وبيان عدم الفرق بين مخالفة مؤدى قطعه وبين مخالفة
مؤدى الطرق الظاهرية كالاصل والامارة فقال ثم قال وهذا الاحتمال غير احتمال بطلان الطريق وعدم
مطابقته للواقع حيث يتحقق عند المتجري لا حجية له في رفع العقاب كما ان مصادفة الواقع يرفع [3]
(في الهامش: [3] ان لم يصادف الواقع)
العقاب في لا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب
بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدم مطابقته ثم شرع في بيان موارد العقاب والتفاوت
الحاصل بينهما بقوله ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها
وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها شدة وضعفا كالمكروهات واقول المراد انه
اذا اعتقد المكروه حراما وفعله فيعاقب عقابا اشد مما لو كان ما اعتقده مباحا في الواقع وكذا لو
اعتقد المباح حراما وفعله فيكون عقابه اشد مما لو كان معتقده مندوبا في الواقع وكذا يختلف
شدة العقاب وضعفه بشدة الاستحباب والكراهة وضعفها ثم اشار الى الاحتمال الذي اشرنا اليه
في تفسير قوله مطلقا او في بعض الموارد من اعتبار الموازنة الحقيقية بين درجة حسن الواقع وقبح
التجري فقال ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري

في منع عدم كون قبح التجري ذاتيا

فنقول قد اورد عليه الشيخ ره في الرسالة بوجهين الاول منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا ووجهه

ان التجري على المولى علة تامة للقبح فيكون قبيحا ذاتا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فعلى هذا

فيمتنع ان يعارضه شيء آخر ويسقطه عن قبحه كما يعلم بالمقايسة على الظلم فانه قبيح ذاتا ولا يمكن ان يسقط عنه

القبح بالمعارضة ثم ارتقى وقال بل هو قسم من الظلم بغير انه كالصنف من اصناف الظلم لصدق حده عليه

وهو ايلام الغير من غير استحقاق فيمتنع عروض الصفة المحسنة له ويعلم ان فاحال التجري بمقابلة

الانقياد لله تعالى فانه يمتنع ان يعرضه جهة مقبحة هذا ولا يذهب عليك ان كلام الشيخ ره يوهم في بادي

النظر انه يلتزم بالعقاب مطلقا لاعترافه بكونه قبيحا ذاتا مطلقا الا شخاصا ولكنه مدفوع بما اشرنا اليه

سابقا من انه لا ملازمة بين القبح والعقاب ولا نسلم ان كل قبيح يستحق العقاب واما الوجه الثاني

انا نعم فهو فتعقيد نسلم عدم كون التجري علة تامة للقبح نقول ان ما يدركه عقولنا على ثلثة اقسام احدها ان يكون

الشيء علة تامة للحسن او القبح كالظلم والاحسان الثاني ان لا يكون علة تامة لهما ولكن يكون مقتضيا لاحدهما

والمراد منه هو السبب الناقص الذي يقتضي وجود المسبب في الجملة يعني مع اجتماع الشرائط وفقدان الموانع الثالث

ان لا يكون علة تامة ولا مقتضيا ايضا اما القسم الاول فقد عرفت امتناع ان يعرضه صفة محسنة واما الثاني

فذلك يمكن فيه لكنه موقوف على انضمام جهة شيء لا يكون بها قبيحة ويصرفه عن الاقتضاء كالكذب فانه في نفسه

مقتض للقبح ولكن قد يعترضه ما يكون فيه مصلحة بحيث يسلب اقتضائه القبح كانجاء مؤمن او وصي واما الثالث

فاتصافه بالحسن والقبح يتبع الوجه والاعتبار كالاكل والشرب في المشي وغيرها اذا اتمهد ذلك فلا ريب ان ما نحن فيه

من قبيل الثاني فاذا كان التجري مقتضيا للقبح فلا ريب في ان مجرد مصادفته هذا الفعل لترك قتل المؤمن

لا يقال

لا يصلح لكونه صارفا لاقتضاء المقتضي لعدم اتصافه في نفسه بحسن ولا قبح كما ان فعله الفعل الذي يجهله

بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بكونه معذورا لو قتله كما انه لو كذب عامدا ولكن اتفق كون هذا الكذب

موجبا لانجاء مؤمن فانه لا يكون موجبا لحسن الكذب لعدم علمه بهذه المصلحة فاذا لم يكن هذا الفعل الذي يحقق التجري في ضمنه

مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح ولما كان كلامه الى هنا موهما الى امتناع تاثير الامور الخارجة عن

عن القدرة في الاستحقاق والحسن والقبح دفعه بقوله ودعوى ان الفعل الذي يحقق به التجري وان لم يتصف في

نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بان يرفعه الا ان نقول

بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء

منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعة اقول مرجع الضمير في قوله وهو وتوضيحه عليه هو قوله عدم مدخلية

والمراد من الدليل العقلي الذي اشار اليه بالنقل بقوله سابقا وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين

الى آخر ما مر من حصر الاحتمال في الاربعة واناطة البطلان اخيرا على عدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة

في الثواب والعقاب وقد عرفت انه ره بنى دفع ذلك على منع ابتنائه امتناع عدم اناطة الثواب والعقاب

بما هو خارج عن الاختيار اذا كان راجعا بالاخرة على الاختيار ووجه دفع الدعوى المزبور ان الاول وجود

الفرق بين المقام وبين ما تقدم وهو ان المستدل في المقام السابق كان في معرض اثبات المقتضي

احتمال كون المقتضي من اول الامر هو الامر المقرر كما بيناه من المكانة كاف في رفع مدعاه بخلاف ما نحن فيه فان

الكلام فيه في اثبات الصارفية للمذكور بعد ثبوت المقتضي ولا يتم ذلك بمجرد الامكان والاحتمال

الامر الثاني هو ما اشار اليه بقوله مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل

وقد اشار الى ذلك

مع انه حكم في الاول بامكانه ووقوعه

في بيان التجري بالمعنى الاعم الذي ضابطه عدم المبالاة

الامر الثاني حكم العقل بقبح الفعل المقتضي وعدم مبارضيته بمجرد مصادفة الفعل المصلحة الواقعية مع جهل الفاعل
بتلك المصلحة ويعلم ذلك من حكم العقل بقبح التجري مع الفرض المذكور والى ذلك اشار الشيخ ره بقوله ان العقل
مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا
يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة
اذا جهل الفاعل بهذا انتهى تنبيه اعلم ان الكلام الى هنا كان في مخالفة القطع الغير المطابق
لكون المبحث هو مجرد القطع وان ذكرنا في الاثناء بعض صور الظن وغيره ايضا استطرادا من جهة
كونها من افراد التجري بالمعنى الاخص الذي معناه مخالفة الاعتقاد الغير المطابق فلا باس ان نشير الى
جميع صور التجري بالمعنى الاعم الذي ضابطه عدم المبالاة في الدين او قلة المبالاة فيه رعاية لمناسبة
كونها تجريا بناء على عدم ثبوت اصطلاح خاص في لفظ التجري كما هو الراجح في النظر واما ما اشتهر
بينهم من استعماله في المعنى السابق فانما هو من باب استعمال الكلي في الفرد من حيث الانطباق
فنقول ان التجري بهذا المعنى على اقسام الاول مخالفة الامر الواقعي الاولي الصادر عن المولى كما لو سمع احد
عن الرسول صلى الله عليه وآله شفاها قوله صلّ او لا تشرب الخمر او ثبت له ذلك بالتواتر ومع ذلك شرب الخمر او لم يصل
الثاني مخالفة الامر الظاهري كالخبر الواحد او غيره من الامارات الثالث مجرد القصد الى المعصية من
دون شيء زائد عليه الرابع القصد اليها مع الاشتغال بمقدماتها كان قصد شرب الخمر وذهب الى السوق
واخذ الخمر ثم ندم او منعه مانع الخامس القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية وهو المسألة
المبحوث عنه اعني التجري بالمعنى الاخص السادس القصد مع التلبس باحتمال كونه معصية وهو على ثلثة
اقسام

بالكف عن حرام

اقسام الاول التلبس به رجاء ان يكون معصية الثاني التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام والثالث التلبس
به رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونه معصية فبانضمام هذه الثلثة يصير الاقسام ثمانية اما القسم الاول فلا كلام في ثبوت
العقاب عليه ولا اشكال فيه وانما الاشكال في الثواني فنقول اما القسم الثاني فينبغي ان يبتني القول بالعقاب في
مخالفة الامر الظاهري على الاقوال في كيفية حجية الامارات وهي ثلثة الاول ان يكون من جهة بناء العقلاء على اعتبارها كما قيل ان هذا
هو سيرتهم في جميع الاعصار والازمان وقبل زمان النبي من دون النظر الى امر الشارع وما ورد من الاوامر الدالة على اعتبارها
فهو من باب الامضاء لا الجعل فعلى هذا يكون طريقا صرفا والثاني ان يكون حجيتها من جهة جعل الشارع بان تكون انما استفدنا
من الاوامر الدالة على اعتبار الخبر الواحد مثلا وقبول قوله ان الشارع جعل مدلول الخبر مثلا حجة في عرض الواقع من جهة ملاحظة
مصلحة في نفسها لا من جهة مصلحة الواقع فعلى هذا لابد ان يكون نفس الامارة موضوعا الثالث ان يكون امر الشارع على العمل بها من
باب الارشاد من جهة ملاحظة ان الخطاء فيه يكون اقل من العلم بالقطع لما راى ان الناس كثيرا ما يخطئون في
العمل بقطعهم من جهة اختلاف الدواعي ومراتب الاذهان فارشدهم الى طريق غالب الوصول الى الواقع فلا ريب انها على هذا
ايضا يكون طريقا الا انه فيه مصلحة الوصول الى الواقع اذا عرفت ذلك فنقول اما على القول الاول فلا يكون العقاب
على مخالفة الامارة الا في صورة المصادفة للواقع ويكون العقاب حينئذ من جهة مخالفة الواقع واما في صورة عدم المصادفة
فلا عقاب لعدم تحقق الطريق حين عدم المطابقة وانما هو تخيل الطريقية واما على القول الثاني فلا ريب ايضا في ثبوت
العقاب على مخالفة الامارة سواء طابق الواقع ام لا لكونها موضوعا مستقلا للحكم واما على الثالث فلا عقاب ايضا في صورة
عدم المطابقة لما عرفت من كونها طريقا على هذا القول ايضا فالعقاب انما هو على مخالفة الواقع واما القسم الثالث
وهو مجرد القصد الى المعصية فقال بعضهم بالعقاب عليه مستدلا بجملة من الاخبار الدالة على ثبوت العقاب على مجرد القصد
كالخبر المعلل خلود اهل الكفر في النار بكونهم قاصدين عليه لو خلدوا ابدا وفي آخر انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل
والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال صلى الله عليه وآله لانه اراد قتل صاحبه وغير ذلك مما ورد

في الجمع بين الاخبار الواردة
في خصوص التجري

وقال بعض آخر بانه حرام ولكن ثبت العفو عنه فلا عقاب لما شهد به بعض الروايات من عدم العقاب على مجرد القصد او العفو عنه كما ورد ان قصد السوء لا يكتب واراد الشيخ ره في الرسالة الى انه يمكن الجمع بين الاخبار السابقة وبين هذه الروايات بوجهين الاول حمل الثانية على من ارتدع عن قصده بنفسه الا من دون تحقق العجز وحمل الاولى على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره والثاني حمل الثانية على من لم يقع منه الا مجرد القصد والثانية على من تلبس ببعض المقدمات ايضا ثم استشهد بكلام بعض الاساطين وهو صاحب كشف الغطاء الشيخ جعفر ره على ثبوت العقاب في خصوص التلبس ببعض المقدمات وهو انه قال ان اتيان بعض المقدمات اعانة على الاثم[2] وهو حرام لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفيه ان معنى الاعانة هو تغيير الرجل لغيره على عمل بايجاد مقدماته ولا يصدق على مباشرة نفسه لمقدمة فعله انها اعانة فلا دلالة في الاية على ما ادعاه ولكن اجاب الشيخ المتقدم بانه من باب تنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية ومراده ان نظر المستدل الى ان المناط في الاية هو تقريب المكلف على المعصية وهو موجود فيما نحن فيه ايضا لكون نفسه ايضا داخلا في المكلف واجاب بعض من تأخر بوجه آخر وهو ثبوت الاولوية في المقام لانه اذا كان تقريب الشخص الاجنبي الى المعصية حراما مع ان احد المكلف يفعله الاخر فاعانته وتقريبه نفسه اليها اولى بالحرمة هذا حاصل ما قالوه في المقام وانت خبير بانه لا شاهد لكل من الجمعين المتقدمين الا من الخارج كما هو واضح ولا من نفس الروايات لان ما تراه من ان في خبر الخلود العجز محقق بالموت وكذا في التقاء المسلمين مع تحقق مباشرة بعض المقدمات من اخذ السيف والمقاتلة مع صراحة ما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن في تحقق الامر الثاني فيكون شاهدا على تخصيص الاخبار

[2] لانه يعين نفسه على ذي المقدمة

الدالة على العفو مطلقا بتلك الروايات لكونها من باب العام والخاص او الاطلاق والتقييد فهو مدفوع مضافا الى ان الجواب الوارد بان غاية ما فيها هو خصوصية المورد وهو لا يرفع عموم التعليل الثابت بقوله لانه اراد قتل صاحبه لعدم ضم مباشرة المقدمات ايضا الى ارادة القتل فليس التعارض بينهما الا من باب التعارض المطلقين مضافا الى الطلاق مجوز قوله ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول وكذا لك ما ذكروه من تنقيح المناط او الاولوية لعدم ثبوتهما بل هو ادعاء محض اذ لا دليل على كون مناط حرمة الاعانة هو تقريب المكلف الى المعصية حتى نفسه ايضا فلا الاولوية ايضا فلا بد من العمل بمقتضى دلالة اللفظ وقوفا على المتيقن في حكم مخالف الاصل وقد ظهر بما قررناه انه لا يمكن للفقيه ان يفتي بمجرد هذه الاحتمالات فليعلم ان الكلام في ثبوت العقاب وعدمه في المقام ليس من وظيفة الاصوليين الا من جهة الحكم بقبح التجري وعدمه من جهة تحقق المعصية وعدمها فيجب فنقض ما عرفت من الاشكال في ثبوت العقاب وتعارض الاخبار ان التوقف في الحكم بالقبح ايضا فيكون من جملة مجهول الحال فتدبر واما القسم الرابع وهو القصد مع التلبس ببعض المقدمات فنقول المقدمات على قسمين الاول ان يكون علة تامة للمعصية كجز الرأس بالنسبة الى القتل والثاني ان يكون غير ذلك من العلل الناقصة والشرائط فان كان ما اتاه من قبيل الاول فالظاهر عدم الخلاف في الحكم بالعقاب عليه وان كان من قبيل الثاني فذهب بعضهم الى جماعة القول بالعقاب عليه واستقربه بعض المتأخرين لما عرفت من تأييده استدلال صاحب كشف الغطاء بكونه اعانة على نفسه بالاثم وذهب جماعة الى عدم العقاب عليها وهو الحق لما عرفت من الاشكال والتوقف في الحكم بقبح من باشر ذلك لتعارض الادلة واما جعله من باب الاعانة بالاثم فغير صحيح مضافا الى ما سمعت آنفا لان الاعانة بالاثم لا يصدق الا اذا تحقق الاثم ولذا لو نصب سلما لسارق ولكن ظفر السارق مانع وما ارتقى الى السلم ولم يسرق فلم يظهر قائل بالعقاب والحرمة حينئذ فضلا عن تحقيق المعصية فعلى هذا فان كانت المقدمة موصلة فلا كلام في ثبوت العقاب

في خبر الخلود ليس جوابا حقيقيا بل هو جواب الالكات الائمة قد اعطاه من جواب النورة والجواب الحقيقي ان الله تعالى قدر لكل معصية مقدارا من العقاب وقدر لبعض المعاصي كالكفر الخلود والعقاب الدائم نظير الحبس المحبس الدائمي من السلاطين فتأمل منه

على مخالفة الواقع وان لم يكن كذالك فلا معنى لادخاله في الاعانة بالاثم واما القسم الثاني فقد عرفت حاله مما تقدم
واما الثلثة الاخيرة فليس فيها الا احتمال المعصية ولا يترتب عليه شيء اذ لم يصادف المعصية الواقعية
الامر الثاني في قطع القطاع فنقول قال صاحب كشف الغطاء في مسئلة الشك في ركعات الثلث بعد حكمه بعدم الاعتبار بشك
كثير الشك وكذا من خرج عن العادة في قطعه او ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى كلامه واورد عليه جملة من المتاخرين
الشيخ ره بان كلامه يحتمل وجوها لا يتجه على شيء منها الاول ان يكون مراده من القطع هو القطع الاتي من الطرق ويكون
المراد من الغاءه عدم جواز العمل عليه حال كونه قاطعا بل يكون حين قطعه كان كمن هو مستلزم تكليف الغافل

[لانه قد صلى الظهر نقصه صح]

ان اريد الغاؤه راسا والعمل على مقتضى الشك او الامارة لانه حين قطعه بكون صلاته ... لا يكون ملتفتا
الى غيره فكيف يحكم له بالبناء على انه صلى اربعا وان اريد منه لزوم انضمام امارة اليه فيلزم اجتماع النقيضين
لجواز مخالفة مؤدى الامارة مع مقتضى قطعه الثاني ان يريد من القطع ما يكون موضوعا في الاحكام فهو
حق في نفسه مثل عدم الاعتبار بقطعه في قبول شهادته وفتويه وامثال ذالك لان ادلة اعتبار العلم في
امثال ذالك واردة على المتعارف منه فلا تشمل قطع القطاع لكنه لا يوافق ظاهر كلامه لان الظاهر من ذكره
في سياق كثير الشك ارادة غير ذالك لعدم وجود القول بكون القطع موضوعا في مثل المقام الثالث ان
يكون المراد من عدم الاعتبار بقطعه وجوب ردعه عن قطعه وهو يمكن في قسمين احدهما ان يكون القاطع
من جهة العامي الصرف الذي لا يلتفت الى الدقايق بحيث يرتدع بمجرد المنع فهذا يمكن ردعه عن قطعه
ولو بان يقال انه لا يجوز لك العمل بقطعك لان الله لا يريد منك الواقع الثاني ان يكون متفطنا وملتفتا الى
ان الله اراد الواقع منه ومن كل احد فلا يمكن منعه عن العمل بقطعه فيلزم ابطال مقدمات قطعه من تنبيه
على ... وكيف كان فيرد عليه انه ان اريد وجوب الردع مطلقا حتى في صورة عدم العلم بالمخالفة او مع العلم
بالمطابقة فهو ممنوع وان اريد خصوص صورة العلم بعدم المطابقة فهو لا يختص بالقطاع لوجوب ردع كل من
قطع بالقطع بخلافه اذا كان داخلا في الارشاد بان يتعلق بالاحكام الشرعية الكلية او في ثلثة موارد

من الموضوعات

من الموضوعات الخارجية وهي النفوس والاعراض والاموال في الجملة بان كان مما يعتد به واما في غير ذالك فلا
يجب مطلقا سواء كان قطعا او غيره ولا يمكن ادخاله في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لاختصاص
العلم والعمد في مفهومهما بان يعلم كون فعله منكرا ويتعمد فعله الا على القول بعدم اشتراطهما فيهما نعم يجب
في حقوق الله ايضا كما حكاه الشيخ عن ظاهر بعض النصوص والفتاوى فعلى هذا فلا يفرق ايضا بين القطاع وغيره الرابع
ان يكون المراد انه بعد ما عمل بقطعه وزال القطع وانكشف عدم مطابقته للواقع لا يجزي ما اتى به على
طبق قطعه ويجب الاعادة او القضاء فهو ايضا حينئذ يوافق قطع غير القطاع في الجملة لانه ان كان تكليف المكلف
حين العمل هو الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فلا يجزي مخالف الواقع لو في ذالك القطاع وغيره
واما اذا كان للاعتقاد مدخل فيه كما في الامر بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبلة فيفارق القطاع
حينئذ لكفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة دون غيره فكلامه وان كان حقا بالنسبة
الى هذا الاحتمال الا انه قد عرفت مخالفته لظاهر سياقه من حيث ذكره كثير الشك فيه ولا يصح احتمال كون القطع
موضوعا فيه هذا وقد وجه صاحب الفصول ره كلام كاشف الغطاء بتقييده بصورة علم القطاع بكون حجية القطع
مشروطة بعدم كونه قطاعا فيتحقق المنع ظاهرا وواقعا وكذا يكون منعا في الواقع اذا احتمل ذالك لان حجية القطع
مشروطة بعدم منع الشارع عنه الا انه اذا احتمل المنع ولم يوجد العلم به يحكم بحجية القطع ظاهرا من جهة استصحاب
عدم المنع ما لم يثبت هذا مجمل توجيهه وتوضيح المطلب انه ره ذكر في باب التقبيح والتحسين العقليين رد الفاضل القمي ره
في جوابه للمنكرين للملازمة بين الحكم العقلي والشرعي باللفظ هذا وذالك لان التزام الحكم العقلي بالحكم الشرعي واقعيا
كان او ظاهريا مشروطة في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز التعويل عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى
الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر

فى ذلك على ما فصل من اتيك بطريق المناقشة الحجية او نحو ذلك فمن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان
القطاع الذى يكثر قطعه بالامارات التى لا يوجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج
منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرنا من
اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل فى بعض الموارد بعدم ورود منع شرعى لمنافاته لحكمة فعلية قطعية
وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجية القطع فى الظاهر ما لم يثبت المنع فهذا موضع الحاجة وقد اورد عليه بعض المحققين
اولا بانه لا يتقيد القطع بشرع مع المنع عن ترتب اثار ذلك الشىء عليه مع كونها اثارا له لانه يستلزم التناقض او رفع اليد
كما مر فى صدر المسألة وثانيا بانه ان كان المراد من القطع ما كان ماخوذا فى موضوع الحكم كما هو الظاهر من مثاله
فلا يناسب كلام صاحب كشف الغطاء لان كلامه فى القطع الطريقى كما مر وان اريد ما كان طريقا للواقع فلا ينطبق
المثال المتقدم كما لا يخفى انتهى ملخصا وهو فى محله واقول يمكن المناقشة مع ذلك فيما اورده على كلام صاحب كشف الغطاء
باختيار ارادة القطع الماخوذ على وجه الطريقية لكن المراد من عدم العبرة انما هو بالنسبة الى نفسه كما صرح به فى
كلامه بقوله فليلغوا اعتبارهما فى حقه فعلى هذا يصح الحكم بعدم العبرة به بناء على ان القطع ح يكون ماخوذا فى
الادلة اما لعموم الرجحان الواقع فى الاخبار وهو معقد اجماعهم فيشمل القطع ايضا او من باب مفهوم الموافقة
بتقريب ان الظن بكون عدد الركعات مثلا اذا كان معتبرا فاعتبار القطع اولى وعلى التقديرين يجرى عليه
احكام اللفظ لان المفهوم حكمه حكم المنطوق وح ينصرف الدليل الى الظن المتعارف والقطع المتعارف فيصح
كلام كاشف الغطاء ولكن يجاب ان معقد الاجماع ليس الا حاكيا لما فى الخبر والوارد فيه ليس الا لفظ الظن و
الوهم فالمراد من الرجحان هو الظن والا حجية مفهوم الخبر ايضا ما سبق من ان حال المفهوم كحال المنطوق
فلان المنطوق اذا كان بحيث لا يحيله احد لا يكون المتكلم بصدد افادته فكذلك المفهوم اذا كان فى غاية الوضوح

ينبغى

ينبغى ان يعرف المتكلم قصده عن افادته فان حجية القطع من المستقلات العقلية البديهية لا يحتاج الى جعل الشارع
فلا ينبغى له ان يسوق الكلام نحو افادته فلا يراد بما لا ينبغى وهو سد بديهتين فاحفظه واغتنم الامر الثالث قد عرفت
فى صدر المقصد انه لا فرق فى القطع الطريقى بين الاسباب المؤدية اليه خلافا لجماعة من اصحابنا الاخباريين حيث
ذهبوا الى ان القطع الحاصل من المبادى العقلية ليس بحجة فى الجملة لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن
الركون الى شىء منها قال المحدث الامين الاسترابادى فى المحكى عن فوائده المدنية ما ملخصه ان الدليل فى غير الضروريات الدينية
منحصر فى السماع عن الصادقين والعلم البديهى او النظرى القريب مادته من الاحساس فادراكات العقل فى غير
البديهيات والنظريات التى تكون مباديها قريبة من الاحساس لا حجية فيها ووافقه على ذلك السيد المحدث الجزائرى
فيما حكى عن شرحه للتهذيب حيث قال بعد نقل كلام الامين بطوله ونعما حقق المقام مما يقتضى ما ذهب اليه فان قلت
قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهى له وحده
وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقل
فلا شك عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل انتهى ولكن بقى حكمه بما لم يكن له معارض ولا موافق
سكتوا عنه الا ان يقال ان سكوتهم عنه لاحالته على ما تقدم من نقل كلام المحدث الاسترابادى واستحسانه فيعلم ان
حكم العقل لا حجة اذا كان مباديه قريبة من الاحساس وذكر بعض المحققين انه مطلب شريف اذا فرض
حكم العقل على وجه القطع بشىء كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلى بخلافه وكذا لو فرض حصول القطع
من الدليل النقلى كيف يجوز حصول القطع بحكم العقل بخلافه على وجه القطع وممن وافقهما على ذلك فى الجملة
المحدث البحرانى فى المحكى عن مقدمات الحدائق حيث قال بعد نقل كلام المحدث والسيد المتقدم و

في عدم الفرق بين اسباب القطع

لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل
عن الاطلاع عليها نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق
بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل قولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به والا فان عارضه
دليل عقلي آخر فان تأيد احدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي
فان تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح
للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطري
الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال
انتهى واورد عليه بان العجب يحصل مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين
واي دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام على الدليل
النقلي مع ان العلم بوجود الصانع جل ذكره اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او مما دونه من العقليات البديهية
بل النظريات المنتهية الى البداهة انتهى واقول كلام هذا المحدث اذا رد اولها الى آخرها يحتمل لاحد وجوه اربعة احدها
ان يكون مراده من عدم جواز الركون الى القطع الحاصل من المقدمات العقلية بعد حصول القطع وعدم
انكشاف الواقع بان يجعل الشيء لا واقع حكما وعدم انكشاف ذلك الواقع منع عن ترتيب آثاره عليه وثانيها ان
يراد منه عدم جواز الخوض في البراهين العقلية لاثبات المطالب الشرعية النظرية فاذا خاض وحصل له ما يوافق
الواقع والا لم يكن معذورا حين كان مقصرا في مقدمات تحصيل نظير مسئلة النهي عن الخوض في مسائل القدر مع انه
لو خاض وحصل له القطع بشيء يجب ان يعتقده ولا يجوز الزجر عنه يتعاقب فيما اذا قطع بشيء لا يوافق الواقع

لاجل تقصيره في مقدمات تحصيله وثالثها ان يكون المراد عدم حصول القطع بشيء من المقدمات العقلية مما ترى في
قطعها في بادي النظر فانما هو شبهة تشبه القطع وهذا نظير ما ذكر في شبهة سوفسطائية ورابعها ان يكون المراد انه وان
حصل القطع من المبادي العقلية الا انا قد نهينا في الاخبار الكثيرة عن الركون اليه وجعل بناء الاحكام الشرعية عليه
بعد ان اراد الشارع من المكلف الواقع بل بتوسط الادلة والامارات الشرعية فلا يجوز التخطي عنها والتعدي الى حكم
حكم العقل للتعبد وهذه الاحتمالات باسرها فاسدة اما الاول فلاستلزامه التناقض على ما عرفت آنفا مع انه لا يلائم
ذلك لجريان مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية ايضا وربما اورد على من فصل بين البديهيات والنظريات
بالقول بحجية الاول دون الثاني بان تسليم حجية البديهيات يستلزم حجية النظريات لان كل نظري لا بد في
اثباته من مقدمتين بديهيتين او نظريتين او احديهما نظرية والاخرى بديهية والثاني يحتاج الى مقدمتين
بديهيتين او غيرهما وهكذا الى ان ينتهي الى البديهي فاذا كانت النظريات منتهية الى البديهي فلا يعقل
التفكيك بينهما اذ لا يعقل التفكيك بين الشيء ولازمه فاللازم اما القول بعدم حجيتهما مطلقا او القول بحجيتهما مطلقا
وانت خبير بان الايراد ناش عن لبس في محله للفرق البين بين انتهاء شيء الى البداهة وبين انتهائه الى البديهي
فالمورد قد اشتبه عليه المقامين فان ما ذكره يرد عليه اذا كانت النظريات منتهية الى البداهة لصيرورتها بديهية حينئذ واما اذا [منتهية]
الى البديهي فلا لان البديهي حجة وبين حجية ما ينتهي الى البديهي اذ كثيرا ما يجعل ما يقارن وجوده وجود الشيء اتفاقا
لازما وكذا ما هو لازم الشيء في حالة دون اخرى او لبعض الافراد دون بعض آخر يجعل لازما له في جميع الحالات
او لجميع افراده ومن هنا تريهم يستندون تارة في منع الدليل ورده بمنع الكبرى واخرى بمنع كليتها وما ترى بعضهم

في عدم جواز [illegible]
العمل بالقطع

ان الشكل الاول بديهي الانتاج فانما هو من حيث الهيئة التأليفية واما من جهة المادة فلا بد انه فيه اصلاح الحاصل
الى الملازمة بين حجية شيء وحجية ما يترتب على ازالة الاذى بالشيء غير الاذى مما هو من مقارنات الاتفاقية على الاذهان
فيظهر صحة التفكيك بين البديهيات والنظريات في الحجية واما الثاني فاما ان يكون عدم جواز الخوض لاجل كثرة
وقوع الغلط والاشتباه في المبادي العقلية او لاجل ما ورد في الاخبار من النهي عن الخوض فيها من غير الرجوع الى الادلة والاصول
الشرعية التعبد فان كان الاول ففيه اولا منع كلية الكبرى والا لم يكن الادلة الشرعية جائز التمسك لاتحاد المناط وثانيا
منع الصغرى بتقريب ان ليس وقوع الغلط والاشتباه في الدليل العقلي اكثر منه في الشرعي وان كان الثاني ففيه
ان طائفة من الاخبار مثل قوله ع حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم ع من دان الله بغير سماع
من صادق فهو كذا وكذا وقولهم ان دين الله لا يصاب بالعقول ناظرة الى رد ما كان متعارفا في ذلك الزمان
من العمل بالاقيسة والاستحسانات في اثبات الاحكام الشرعية ولا ربط لها بالمنع من العمل بالمقدمات
بالمقدمات العقلية القطعية الموصلة الى الواقع واوضح من ذلك دلالة على ما ذكرنا رواية ابان بن تغلب
عن الصادق ع قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين
قال ع عشرون قلت ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذي جاء به شيطان فقال ع
مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع
الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين فان توبيخ

ابان

ابان انما هو رجع الى مراجعة عقله في استنباط الاحكام الدينية وان كان على تعجبه مما حكم به ع مقتضى نفسه عقله
او على رد الرواية الظنية من جهة حكم عقله بخلافه على ظاهر الرواية وهنا فائدة لا بأس ان نشير اليها وهي ان القياس
الذي رد ابان حكم المرأة المذكور هل هو قياس بالاولوية او قياس تخريج المناط واستنباطه والاظهر من الادلة بطلان
ما ذهب اليه الاصوليون من حجية القياس بالاولى فنقول الظاهر هو الثاني حيث ذكر ع الواحدة من الاصبع عشرا
والاثنين عشرين والثلث ثلثين فذهب وهمه الى ان الاصبع الواحد لا لاجل انه كان لها عشر اقتضى ان
يكون للاربع اربعون لمضاعفة المناط كما اذا قطع ثلثا بالنسبة الى العشرين ونزول عن ذلك فنقول كل
واحد محتمل الوقوع فيكون الخبر مجملا بالنسبة الى العشرين لقياس المردود فلا يعارض الادلة الدالة على حجية القياس
بالاولوية ثم من جملة ما اشترط في حجيته ان يكون الاولوية مقطوعة الا اذا كان مستندا الى الالفاظ فيكون متبعة
ولو ظنية لاجل حجية اتباع دلالة الالفاظ ولو ظنية ولكن يندرج في مفهوم الموافقة فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان طائفة اخرى
من الاخبار مثل قولهم ع لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله
فيكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب وان كانت تدل على ما ذهبوا اليه بتقريب ان تصدق جميع ماله لا
يستقل العقل بحسنه وكونه مرضيا عند الله مع انه قد نفى الثواب لاجل عدم كونه بدلالة ولي الله سبحانه بل يعد مجرد
حكم العقل المطابق للواقع لكن فيه ان الدليل الظني مما لا مجال له ان يعارض القطع فلا بد من تأويله وحمله على التصدق
لفقراء مذهبه كما هو المتعارف من تصدق الرجل على فقراء نحلته ومذهبه او طرحه اذا لم يمكن تأويله مضافا الى ان الاخبار الدالة
على حجية حكم العقل واما الثالث ففيه انه خلاف الوجدان بل الضرورة مع ان النزاع بعد فرض حصول القطع فالكلام

التحقاته

فانكار الصغرى ليس له كثير فائدة مع ان وقوع ذلك الفرض في الخارج ليس مما يمكن ان ينكر واما الرابع ففيه ان القول
بان التكليف ليس الا بمؤديات الادلة خلاف الضرورة والاجماع بل نحن نعلم علما اجماليا بل بضرورة الدين ان
الاحكام كلها مما هو موجود في الواقع مخزون عند اهله وعلمنا ايضا اجمالا ان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء
بها قد صدر عن المعصوم ع مضافا الى ما ورد من قوله ع في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم
الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادراك
ذلك الحكم اما بالعقل المستقل او بواسطة مقدمة عقلية يجزم من ذلك بان ما استكشفنا بعقولنا صادر
عن الحجة فيكون الاطاعة بواسطة الحجة ولا دليل على انحصار توسط الحجة في طريق النقل نعم هنا احتمال آخر ذكره استاد
الصدر جوابا عن السؤال متضمن لما ذكرناه من ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا حصل
الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه
او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان انتهى وغرضه ان كان ما مر فقد عرفت ما فيه وان كان مراده ان التكليف وان كان
بالواقع لكنه مقيد محصور من طريق النقل فقط ففيه ما مر عليه انه بعد كون المكلف به هو الواقع فتقييد الطريق مما لا
... ناقض على ان ما ذكرناه لا يكفي في رده ولا يتم الاشتراط بتوسط الحجة ازيد مما ذكرنا ه الامر الرابع لا ريب
ولا اشكال في اعتبار العلم التفصيلي وتعريفه ما كان متعلقه معينا سواء كان امرا واحدا او امرين فصاعدا متميزا
بعضها عن بعض ويقابله العلم الاجمالي فهو ما لم يكن متعلقه معينا بل كان مجملا ومرددا بين امرين او امور فوصف
الاجمال والتفصيل انما هو باعتبار المتعلق وبحاله ضرورة عدم تصور العلم الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة مجملا
او مفصلا وبالجملة يقع الاشكال في ان العلم الاجمالي هل هو معتبر ايضا ام لا والكلام في ذلك يقع في مقامين

احدهما

احدهما ان العلم الاجمالي هل يكون منجزا للتكليف في تنجزه ام لا بل حصوله كلا حصوله كالجهل البسيط بوجود التكليف فاذا
علمنا بالعلم الاجمالي ان احد الاناءين نجس هل نكون مكلفا بوجوب الاجتناب ام لا كما لو جهلنا ابتداء والمقام
الثاني انه بعد تسليم المقام الاول والبناء على تنجز التكليف بالعلم المذكور هل يكفي الامتثال والاطاعة الاجمالية
مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي والامتثال على وفقه ام لا هل يكفي في سقوط التكليف به ام لا بل يجب اما تحصيل
العلم التفصيلي والعمل على طبقه فيما اذا كان متمكنا او ما يقوم مقام ذلك اما المقام الاول ففيه مطلبان احدهما
انه بعد تسليم المقام الاول هل الواجب علينا هو الاجتناب عن المخالفة القطعية بان نترك كلا الطرفين في العلم فيما
اذا كان المردد واجبا او ناتي بكليهما اذا كان حراما فيكفي في جانب الموافقة مجرد الموافقة الاحتمالية وايضا
المخالفة الاحتمالية ام يجب الموافقة القطعية وثانيهما انه هل الواجب علينا تحصيل الموافقة القطعية فلا يجوز
الاحتمالية وهذا هو المبين في باب البرائة والاشتغال وهو المتكفل له فيبقى هنا مطلبان ولنقدم الكلام في
المقام الثاني لا بجاره بالقياس فنقول يقع الكلام فيه في جهات ثلثة احدها فيما اذا دار الامر بين العلم الاجمالي
والعلم التفصيلي والعمل بمعنى ان الواجب هو الاطاعة والامتثال على طبق العلم الاجمالي او يجب تحصيل العلم التفصيلي
والعمل على مقتضاه لان الشيء الواحد هو معلوم بالاجمال والتفصيل معا في حالة واحدة لتعذره وامتناعه
كما لا يخفى وثانيها فيما اذا دار الامر بين العلم الاجمالي والظن الخاص اما تحصيله او حصوله كما اذا قامت
البينة على تعيين احد الاناءين المشتبه بالمتنجس او امكن تحصيل بينة كذلك وثالثها فيما اذا دار الامر بين
العلم الاجمالي والظن المطلق بحيث قضيته كما اذا قامت الشهرة على تعيين احدهما وليعلم ان الجهات الثلث انما
هي مترتبة فتصور لكل مرتبة بعد فقدان سابقها كما لا يخفى وعلى تقدير التقادير انما يكفي متعلق العلم الاجمالي عبادة او

في كون العلم الاجمالي مجزيا في الامتثال

او معاملة والمراد من العبادة ما احتاج صحتها الى النية ومن المعاملة ما قابلها فذلك ربما لا يحتاج صحتها الى
النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب او من العقود والايقاعات فان كان الثاني فحريا قيل باجزاء
الامتثال الاجمالي فيتخلص من اشتبه عليه الماء المطلق بالمضاف في ثوبه بغسله مرتين وكذا الحال في جميع المحتملات
فيما اذا تردد لفظ النكاح مثلا بين المتعدي بنفسه او بمن او بالباء او باللام مع العلم بكون احدهما هو المؤثر
في الواقع بل قيل باجزاء الاتيان ببعض المحتملات مع مصادفة ذلك البعض الحكم الواقعي الاولي او الثانوي
كما اذا صادف مظنون من ثبت له حجية مظنونه للاجتهاد او لكونه مجتهدا اجاز التقليد على ما حكي عن المحقق انه جيد ان لم يثبت
الاجماع على اشتراط قصد الامتثال والجزم بكونه مؤثرا على ما ادعاه بعض مشايخنا ادام الله ظله وان كان الاول فاما
ان يكون متمكنا من تحصيل العلم التفصيلي ام لا وفي الثاني ذهب جماعة الى عدم الاجزاء حيث قال في السرائر بعد ان حكى القول
بنزع الثوب المشتبه بالثوب النجس ويصلي عريانا وهذا الذي يقتضيه اصول المذهب بين اصحابنا فيها خلاف
ودليل الاجماع فيه ينتفي فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد
لانه اذا صلى فيهما جميعا تبين وتحقق بعد الفراغ من الصلوتين معا انه قد صلى في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال
يجب ان تكون مقارنة لها لا متاخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل صلاة ان يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز
عند افتتاح كل صلاة من الصلوتين انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلاة فلا يجوز ان يدخل في الصلوة الا
بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه انتهى والحق هو الاجزاء لصدق الامتثال والانقياد عرفا بذلك اذ لا يمكن قصد امتثال
الامر المردد متعلقه بين امرين او امور مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي الا بهذا الوجه وهذا غاية ما يمكن
من الامتثال وما ذكره ابن ادريس ففيه اولا نمنع ان قصد التقرب يجب ان يكون على وجه الجزم في محل البحث
اذ المفروض عدم امكانه والجزم فيه غير معتبر اجماعا على ما ادعاه الشيخ في الرسائل وثانيا نمنع احتياطه في كثير
في مبحث البراءة والاشتغال

من الموارد

من الموارد وثانيا نمنع اشتراط المقارنة بل يكفي فيه قصد شيئين يقطع بكون احدهما المامور به وثالثا نمنع عدم وقوع
الفعل على الوجه وعدم قصد الوجه مقارنا للفعل لان الوجه عبارة عما يكون عنوان الفعل الذي تعلق به فقد يكون هو الوجوب
والندب وقد يكون اتيان الفعل على وجه الاحتياط لكن هذا الجواب لا يلائم ما ذكره الفقهاء في تفسير الوجه كما هو ظاهر
ورابعا ما ذكره العلامة في المختلف من منع عدم العلم بالوجه في كل من الصلوتين لكونها مقدمة لفعل الواجب
ومقدمة الواجب واجبة وهو غير ابن ادريس لم يتفطن لذلك وحسب ان احدى الصلوتين واجبة دون الاخرى مع ان
المكلف بعد فعلها انه قد فعل الواجب في الجملة وليس كذلك انتهى ولكن يرد عليه ان الكلام هنا انما هو في الواجبات
التعبدية ووجوب المقدمة توصلي فيخرج عن مورد البحث وليعلم ان المسئلة اي مسئلة الثوبين المشتبه احدهما بالنجس
قد ورد فيها ما رواه صفوان بن يحيى في الحسن بفعل الصلاة الواحدة في كل واحد منفردا ولو لا ذلك لكن اخبار الآحاد معتبرة
عند ابن ادريس افتى بخلافه وان كان الاول وهو ما اذا تمكن من تحصيل العلم التفصيلي اما لا ان يستلزم الامتثال
الاجمالي تكرار العبادة او لا وان الثاني فاما ان يكون كل من طرفي الترديد عبادة كما اذا دار الامر بين كون
الشيء واجبا او مندوبا او احدهما عبادة كما اذا كان الامر دائرا بين الندب والاباحة او بين الوجوب
والاباحة او بين الوجوب والندب والاباحة فالاول ذهب الاكثر فيه الى عدم اجزاء الامتثال الاجمالي
فيبطل عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والحق هو الجواز لنا صدق الامتثال عقلا وعرفا بذلك اذ ليس
الامتثال الا اتيان الفعل لانه مامور به وهو متحقق فيما نحن بصدده كما لا يخفى والذي يصلح للمنع ليس الا ما تشبث
به الخصم وسنطلق حجة الخصم وجوه الاول عدم صدق الامتثال بذلك وقد عرفت بطلانه بالاجزاء عليه
مضافا الى ما اورده بعض من تاخر من النقض بصورة عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي حيث
اعترف الخصم بصدق الامتثال فيه ولكن الانصاف عدم ورود ذلك النقض اذ العقل يحكم بتعيين سلوك
الطاعة في حالة دون اخرى كما في الظن المطلق حيث جعله حجة الا عند انسداد باب العلم فلاحظ وتدبر والثاني

حجة القول بعدم كفاية الامتثال الاجمالي

خلوه عن نية الوجه مع انها معتبرة وفيه انه لا دليل على اعتبار نية الوجه لا عقلا ولا نقلا ويكفي عدم الدليل في عدم
عدم الاعتبار لكون الشك في وجوب نية الوجه فيرجع الى الشك في التكليف وهو مورد البراءة والثالث
خلوه عن العلم بالوجه مع انه واجب وفيه ان وجوب العلم بالوجه اما ان يكون لتحقق الامتثال او للمقدمية
للمقدمية لقصد الوجه لان معرفة الواجب واجبة او من باب التعبد وفساد الاول واضح مما قدمنا
وكذا الثاني اذ لا نسلم وجوب قصد الوجه فضلا عن وجوب الاتيان الا به واما الثالث فالذي يصلح سندا له
هو الاجماع على ما يظهر عن المرتضى حيث سأله الرضي رحمه فقال الاجماع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي
غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية فاجاب المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل
كذا نقله في الذكرى وفيه ان الاجماعات المنقولة ليست بحجة كما سيأتي في دليل الاحتياط في ترك الاحتياط بتحصيل
العلم التفصيلي بالاجتهاد والتقليد فان قلت ان حكم العقل بصدق الاطاعة والامتثال بذلك ان كان قطعيا فلا
معنى للاحتياط والا فلا معنى للفتوى على وفقه قلنا نعم بصدق الامتثال بحكم العقل والعرف والعادة لكن لما ذهب
المعظم الى عدم جواز الاحتياط وعدم اجزاء الامتثال الاجمالي صار تصرف الشارع محتملا اذ لعله ان يتصرف في طريق الاطاعة
وتعيين طريقها من الطرق وان كان الطريق في يد العقل ولكن لما صار تصرفه محتملا فباجراء الاصل يحكم بعدم تصرفه ونحكم
الحكم بذلك حكما ظاهريا يجوز العمل به والفتوى على طبقه ومع ذلك يصح الاحتياط ايضا رجاء لادراك الحكم الواقعي فلاحظ
واما الثاني وهو ما لا يستلزم التكرار فقد يظهر من الشيخ واتباعه وجود الفرق بينه وبين الاول حيث يستلزم التكرار
بقوة القول بالجواز هنا دون الاول ولكن نقول لما كان الكلام في المقام بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة فيتحقق
بعد التأمل والانصاف عدم الفرق بين المقامين فمن منع الاحتياط في الاول يلزم ان يمنعه في المقام ايضا و
من قال بالجواز يلزم ان يقول به هنا ايضا لكن سند المنع والجواز متحد في المقامين والحق الجواز في كليهما لما قدمناه

في ابطال

في ابطال سند المنع في المقام الاول اما الجهة الثانية اعني ما كان الامر فيه دائرا بين العلم الاجمالي والظن الخاص
فمقتضى مذهب من منع العمل بالعلم الاجمالي في المسئلة الاولى هو المنع هنا ايضا الا ان الجواز هنا اقوى
واولى كما ذكره بعض الاواخر واما الجهة الثالثة اعني دوران الامر بين العلم الاجمالي والظن المطلق
فالجواز فيها اقوى من الثانية ايضا بل يمكن ان يمنع العمل بالظن المطلق مع وجود العلم الاجمالي ان كان
حجيته من باب الانسداد تنبيهات الاول اذا كان هناك علوم اجمالية متعددة بتعدد متعلقاتها
وتمكن من تحصيل التفصيل في بعضها دون الاخر فهل يجب عليه تحصيله في البعض الممكن ام يسقط
اعتبار العلم التفصيلي اصلا لعدم امكان التخلص عن الاجمال ولو من جهة بعضها فنقول مقتضى من اوجب
تحصيل التفصيل في السابق وجوب تحصيله في القدر الممكن لان الضرورة تقدر بقدرها مثال ذلك من
كان له ثوب مشتبه ولا يعرف القبلة مثلا ولكنه قادر من تعيين القبلة بالعلائم وغيرها دون الثوب
الطاهر فيلزم ان يعين القبلة ويكرر الصلوة في الثياب المشتبهة بناء على مذهب المانع كما قيل الثاني اذا
كان متمكنا من تقليل الاحتمال فهل يجب عليه ذلك ام لا مثلا كان له خمسة اثواب مشتبهة وعشرة
اخرى كذلك فمقتضى التعليل السابق وجوب اختيار ما كان الاحتمال فيه قليلا لتقليل التكرار الثالث
اذا كان تحصيل العلم التفصيلي مستلزما للاحتمال الاخر مثلا لو اراد ان يعلم طهارة الثوب تفصيلا لزم
ان يذهب الى البادية لطلب الماء ولعله مع كثرته عليه القبلة فهل يجب او يجوز تحصيل ذلك ام لا
قال بعض من تأخر وهذا على قسمين لانه اما ان يكون الاحتمالان متساويين في الاحتمال
ام يكون الاحتمال في احدهما اقل من الاخر اما في القسم الاول فيكون المكلف مخيرا واما في
الثاني فيلزم ملاحظة الاقل واختياره بناء على التعليل السابق هذا تمام الكلام في المقام

في الكلام في المقام الاول وهو تنجز التكليف بالعلم الاجمالي

انا في الذي قدمناه الاجازة اما المقام الاول فلابد من التعرض لامور قبل الكلام فيه لمزيد البصيرة الاول ان الاجمال
(وهو تنجز التكليف بالعلم الاجمالي)
تارة يكون في موضوعين متعددين مع كون الحكم متحدا كان الشك في وجوب واحد من الظهر والجمعة او نجاسة
بالنسبة للمكلف به وتارة يكون في حكمين مع وحدة الموضوع كان الشك في حلية لحم الارنب وحرمته وتارة يكون
بين موضوعين وحكمين وهذا على قسمين الاول ان يكون الشك من جهة الاجمال في الخطاب كما اذا نذر
بالحرمة لموضوع وبالوجوب لآخر فاشتبه الموضوعان الثاني ان يكون الشك بدويا كان الشك في تردد بين
الوجوب والحرمة لكل واحد من شيئين الامر الثاني ان محل النزاع في اثبات تنجز التكليف بالعلم الاجمالي اذا لم
يستعقب العلم الاجمالي للعلم التفصيلي واما اذا استلزم العلم الاجمالي العلم التفصيلي ~~[illegible]~~
الامر الثالث وقع ايهام الخلاف منهم في موارد ذكر جملة منها في الرسالة كحكم بعضهم فيما اذا اختلفت الامة
على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان الظاهر انه
يستلزم العلم بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره
القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة الذي هو واحد من القولين
ووجه الظهور ما تقدم من منعه من اجتماع اهل القولين للقول الواحد او كحكم بعض بصحة ائتمام احد
واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا بطلان صلاته من جهة حدثه
او حدث امامه وكحكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعياها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب
الآخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث النصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال
اليه من مالكه الواقعي وكحكمهم فيما لو كان لاحد درهم وللآخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي
ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللآخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو

(في الهامش: والاشتراك بنجاسة — بالنسبة الى الحكم صح — الشيخ ره — وكحكم بعض في جواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يفرق بين الارتكاب دفعة او تدريجا [illegible])

اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه وكحكمهم كالحكم بالتفاسخ
العقد التنازع في تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقتضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين
عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورة ملك البائع ثمن العبد
او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية
مخالف للعلم التفصيلي بصيرورتها بدخولها في ملك المشتري وكالحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية
بمائة وقال الآخر وهبتني اياها انهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها
عن ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع ونقول قد ذكر بعض الاواخر
وجوها يمكن الجواب عن كل واحد من تلك الموارد ببعض منها فالجواب عن الاول اعني حكم البعض بالرجوع
الى مقتضى الاصل فيما اذا اختلفت الامة على قولين هو ان مراد ذلك البعض اختصاص ذلك بما
اذا يوافق الاصل لواحد من القولين ولا يشمل موضوع المخالفة او ان مراده من الامة من عدا الامام
فيختص الحكم بما اذا لم ينحصر الاحتمال في القولين واما الجواب عن حكم الشيخ بالتخيير فبوجهين احدهما
ما مر من الجواب الثاني عن الاول والآخر تقييده بما اذا كان الامر دائرا بين المحذورين فلا يلزم من
التخيير مخالفة للقولين لانه لا يخلو من الفعل او الترك ولكن هذا ليس بشيء لان ما اورده من الاشكال
هو ان مقتضى التخيير الواقعي منافي للقولين الذين مفادهما التعيين لا من جهة المخالفة في الخارج نعم
هذا الجواب يتم لو كان مراده من التخيير التخيير الظاهري واما ما ذكره صاحب الفصول في المسألة فقد
اعترف المجيب بعدم وجود محمل صحيح له لتصريح صاحب الفصول في ذيل كلامه بان غاية ما يلزم هو مخالفة
العلم الاجمالي وهو غير مضر واما الجواب عن مسألة الشبهة المحصورة فبانكار وجود القائل بالجواز الا في

في المراد اللتي يترتب مخالفة
العلم الاجمالي فيها مع كونه موضعا
للعلم التفصيلي

واما الجواز التدريجي فاما ان يكون مراد المجوز تقييد الصورة بعدم استلزام العلم التفصيلي او يقول بكون العلم التفصيلي
موضوعا للنجاسة والحرمة في كل من اطراف الشبهة فيكون المشتبهان طاهرين وحلالين في الواقع واما
عن الحكم بالتنصيف فتوجيهه الاول كون حكم الحاكم بمنزلة المصالحة القهرية بينهما بمعنى كون العين تنتصف بينهما
بمجرد حكم الحاكم فيصير ملكهما في الواقع والثاني القول بكون الحكم الظاهري في حق كل واحد نافذا في حق الآخر
في الواقع فاذا كان المدعيين غير معلوم الكذب للاستناد الى بينة او غيرها يحل الاخذ للثالث
من كل منهما واقعا هذا بالنسبة الى الثالث الخارج الذي يؤدي الى العلم التفصيلي في شرائه النصفين واما نفس
الحاكم فالجواب عن الاشكال الوارد بالنسبة اليه اما بتقييده بغير صورة وجود العلم الاجمالي بان نفى ان جواز حكم الحاكم
بالتنصيف فيما احتمل اشتراك المتداعيين بالمناصفة وان لم يدعيا الا الكل واما بان وظيفة الحاكم قطع
النزاع والخصومة لترفع الفساد الذي هو اتم في نظر الشرع وان كان مخالفا للعلم الاجمالي فيكون من باب
دفع الافسد بالفاسد ولا يخفى ان الجواب الاول يرفع الاشكال عن المقاميس كلها [illegible] الجواب عن الحكم
بانيام احد واجدي المني بالآخر فنظير ما مر من القول بكون العلم التفصيلي موضوعا في الحدث المانع عن الصلوة
او القول بكون الحكم الظاهري في حق كل واحد نافذا واقعا في حق الآخر واما الجواب عن مسئلة تقسيم الدرهم
ارباعا اما بالنظر الى الحاكم فباحد الوجهين السابقين آنفا واما بالنظر الى الثالث فنقول ان لها صور الثلثة
لان صاحبي الدرهم اما ان يكونا ساكتين او مدعيين او يكون احدهما مدعيا والآخر ساكتا ومع هذه الصور الثلثة
فاما ان يصدق الودعي احدهما ام لا فصورة التصديق والسكوت خارجة عن مورد الاشكال لان في صورة التصديق
يتصدقه يتبع مسموع ولا نزاع في صورة السكوت حتى يحتاج الى قطعه بالتنصيف واما في باقي الصور فاحد
الوجهين الاول ثبوت المصالحة القهرية بينهما اما من جانب الله او بحكم الحاكم او ثبوت الاشتراك القهري
بينهما لو قدر ادعاء الآخر بانه لو ثبت لا يتصف الاشتراك والقسمة اثلاثا لان الشركة تكون منسبة الماليين

فالاولى

فالاولى الجواب الاول لكون مذهب الاكثر الحكم بالقسمة ارباعا هذا ويمكن دفع الايراد بان الشركة لم يحصل الا
بعد تلف احد الدراهم وحينئذ يتقرر وجهين ويكون احدهما لصاحب الدرهمين بمقتضى القطع ويبقى الدرهم الواحد
المحتمل مشتركا بينهما بالمناصفة فتأمل واما الجواب عن الحكم برد الثمن او المثمن اذا حصل النزاع في مقابلة
فتوجيهه الاول كون التحالف موجبا لانفساخ العقد من حينه فيرد الثمن والمثمن الى صاحبهما الثاني ثبوت
التقاص القهري من جهة تعذر استيفاء حقه بعد التحالف لكونه اما غرما للطالب [illegible] والاخذ واقعا
وظاهرا الا في الظاهر فقط وهذا المحتمل وجهين الاول ان يصير حقه معينا في هذا المردود سواء ساوى حقه
قيمة او زاد او نقص الثاني ان يكون له استيفاء حقه منه والعبال الزائد الى صاحبه ان كان والا نفي
اخذ التتمة من مال المدعي ولو خفية اشكال بل غير جائز واما الجواب عن مسئلة الاقرارين فبالالتزام بالمضي
بصيرورة العين والقيمة مالا للمقر لهما اما من جانب الله او بمجرد الاقرار بان يكون نفس الاقرار منتقلا او
نقول بالثبوت المصالحة القهرية بينهما بمجرد حكم الحاكم واذ قد عرفت ذلك فلنعد الى اصل المسئلة
وهو عبارة عن مخالفة العلم الاجمالي ويقع الكلام فيها في مقامين الاول في مجرد المخالفة الالتزامية الثاني
في المخالفة العملية ولكل واحد منهما اما ان يكون منشأ الشبهة فيها الاشتباه في الموضوع او الاشتباه في الحكم
فالكلام في مقامات اربعة الاول في المخالفة الالتزامية الموضوعية الثاني في المخالفة الالتزامية الحكمية الثالث
في المخالفة العملية الموضوعية الرابع في المخالفة العملية الحكمية مثال الاول الامرأة المرددة بين المحلوفة
على وطيها والمحلوفة على ترك وطيها في زمان واحد معين بان كان حلف على وطي زينب في ليلة الجمعة وحلف
على ترك وطي هند في الليلة المزبورة ثم وجد امرأة في تلك الليلة ولم يعلم انها زينب او هند فلم يمكن خلوه
من الفعل والترك ممكنا فيكون مخيرا في الاخذ باحدهما بحكم العقل والشرع فالالتزام بالاباحة لا يحصل يستلزم
مخالفة عملية وانما قيدنا بوحدة زمان الحلف لانه لو كان الزمان متعددا لم يكن مما نحن فيه لانه لا يلزم من الالتزام

مخالفة التزامية كان حلف على وطي زوجته في ليلة الجمعة وعلى ترك وطي هند في ليلة السبت ثم وجد المرأة
مرددة بين زينب وهند فيكون الامر دائرا بين الوجوب والاباحة وهو محل اصالة البراءة ومثال الثاني
الالتزام بالاباحة موضوع كان الامر دائرا بين الوجوب والحرمة مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه
قصد الامتثال فهذان القسمان فيه مخالفة عملية لكون الامر دائرا بين المحذورين مع عدم امكان خلو المكلف
منهما واما اشتراط عدم كونهما تعبدية لانه لو كان احدهما تعبديا فالالتزام بالاباحة يستلزم المخالفة
العملية سواء فعل او ترك لانهما لا يوافقان واحدا من الواجب والحرام التعبديين لاعتبار قصد القربة
فيهما ولا يمكن مع الالتزام بالاباحة ولا يذهب عليك ان الترك التعبدي موجود في الشريعة وليس بمحض
فرض كتروك الصوم وتروك الاحرام واما قيد المعين فلادخال صورة كون احدهما الغير المعين تعبديا
لانه لا يستلزم المخالفة العملية لعدم اعتبار قصد القربة اذ لم يكن التعبدي معينا لان معنى قصد القربة
امتثال المامور به فاذا لم يعلم بكون ما اتى به مامورا به فكيف يقصد الامتثال به نظير الاحتياط فانه لا يعتبر
قصد الامتثال فيه ومثال الثالث مباشرة الانائين الذين يعلم بكون احدهما بولا او ترك وطي امرأتين
اللتين يعلم بكون احدهما محلوفة على وطيها ومثال الرابع ترك الظهر والجمعة معا او ارتكاب
فعلين يعلم بحرمة احدهما ~~فهذه الا~~ فالمخالفة فيها في العمل فهذه اربعة مقامات نتكلم فيها ونبين الحكم
في الشبهة في المكلف وان كان قد يرجع الى الشك في التكليف او المكلف به بخصوصيات تذكر فيها فنقول
اما المقام الاول وهو ما كان المخالفة فيه من حيث الالتزام وكان الاشتباه ناشيا من الموضوع فضابطه
كلما كان هناك علم اجمالي بالتكليف وكان الامر دائرا بين المحذورين فالحق جوازها والدليل على ذلك
امران الاول عدم الدليل (على حرمتها) والثاني الاصل وتوضيح الاول ان كلما توهمه الخصم دليلا للمنع غير صالح له
وهو امور الاول ما يظهر من بعضهم من ان الاصل او الامر التكليف كافية في وجوب الالتزام لان الخطابات

موجهة

~~منها قوله الحق عن النفس~~ موجهة الى الواقع والمفروض انه يعلم كون الواقع في احدهما فيجب الالتزام به
لان الالتزام بالتكاليف والاحكام واجبة واجيب عن ذلك بان مجرد الخطاب لا يفيد تنجز التكليف
بل لا بد من العلم بالواقع والعقل يحكم بكفاية العلم التفصيلي في ذلك واما كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف
فهو اول النزاع والحاصل انا لا نسلم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي وعلى ذلك يتجه ما اورده على صاحب
الرياض ره حيث قال بوجوب الفحص في الشبهة الموضوعية بمعنى ان من احتمل شيئا شك في كونه بولا او
ماء فيجب عليه الفحص عنه لان الاحكام ثبتت بالالفاظ وهي موضوعة للمعاني النفس الامرية وهي
موجودة في الخارج وهي مصاديق الواقعية فيجب الفحص حتى يتحقق الامتثال ووجه الرد ان تنجز
التكليف بمجرد الخطاب ووجود الواقع في الخارج غير مسلم بل لا بد من العلم التفصيلي بالواقع وبكونه
بولا مثلا والا يكون المقام مقام الاباحة لجريان اصالة البراءة انتهى الامر الثاني انه هنا خطابين
اجماليين احدهما الوجوب والاخر الحرمة فلا اشتباه بهما ولم يكن الامتثال بهما تفصيلا فتفرع منهما خطاب اخر
بالعمل باحدهما فيجب الالتزام باحدهما والاختيار فيه والجواب اولا منع وجود الخطابين هنا بمعنى تنجز
التكليف بهما ما لم يكن علم تفصيلي بالواقع لان تنجز التكليف بالعلم الاجمالي اول الدعوى وثانيا منع دلالة الخطاب
على وجوب الالتزام ولو كان تفصيليا من حيث هو بل انا نسلم وجوب الالتزام فيه من جهة العمل والمفروض
انه لا مخالفة عملية في ترك الالتزام في المقام الامر الثالث ما يظهر من بعضهم من الاستدلال عليه بوجوب
التصديق بما جاء به النبي ص بتقريب ان الواقع الذي هو واحد من الوجوب او الحرمة مما جاء به النبي ص
يجب التصديق به لان التصديق بما جاء به النبي ص من اركان الايمان وترك الالتزام باحدهما ترك التصديق وتكذيب
للنبي فيكون حراما فيجب الالتزام بواحد من الوجوب او الحرمة والجواب انه لو وجب التصديق بما جاء به النبي معنيين
الاول وجوب الاعتقاد بكل ما جاء به على ما هو عليه الثاني وجوب العمل والامتثال فان اراد المستدل من
وجوب الالتزام الاعتقاد بكونها احد الامرين فهو حق ولكن ليس معنى الالتزام هو الاعتقاد لان معنى الالتزام

ولكون الموضوعين متعددا فلا يلزم خطابه الا احدهما في الاخر حتى يتولد منهما خطاب اخر

بالاباحة البناء على انه ان شك افعل وان شك لا تفعل وان كان معتقدا جزما بكونها واحدا من الامرين
فلا يلزم من المخالفة الالتزامية المخالفة في الاعتقاد حتى يلزم التكذيب كما ان عليه جل اكثر العصاة بنيانهم
على شرب الخمر مثلا عملا او جحوده مع وجود الاعتقاد الجازم بحرمته فاذا لم يستلزم المخالفة الالتزامية التكذيب
وعدم الاعتقاد في العلم التفصيلي ففي المقام اولى وان اراد منه وجوب الامتثال العملية فقد عرفت انه
لا يلزم فيما نحن فيه مخالفة عملية من ترك الالتزام وان اراد من وجوب التصديق معنى آخر غيرهما فهو ممنوع
لكونه من محل النزاع واقول يمكن الجواب بوجه اخصر وهو ان المقام خارج عن موضوع هذا الحكم اعني ما جاء به النبي
لانه اذا اجري الاصلين في المرأة لم يثبت هناك وجوب ولا حرمة لخروجها عن موضوعهما فليس هنا شيء جاء
به النبي ص لا من ان عجز المكلف بالعلم الاجمالي غير مسلم فتامل الامر الرابع ما قيل من ان اخبار العلاج في الخبرين
المتعارضين قد نطقت بوجوب الاخذ باحدهما وحرمة طرحهما فتدل وجوب على الاخذ والالتزام في المقام بالاولوية لانهما
اعم من المظنونين والعدم وجود العلم الاجمالي بكون احدهما مطابقا للواقع وقول الامام لولا كان الامر دائرا بين المحذورين
بان يقال احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة حتى لا يستلزم المخالفة العملية او غيرهما فيدل على فقرنا وجد العلم الاجمالي
وكان مقطوعا كما في المقام يجب الالتزام باحدهما بطريق اولى واجيب عنه بان العلماء في اصل حجية الخبرين
المتعارضين وما دلت عليه الاخبار العلاجية من الاخذ باحدهما مسلكين فذهب جماعة منهم انهما على طبق القاعدة
وموافق لحكم العقل بعد ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد فانها دلت على انه يجب العمل والاخذ بخبر الواحد
مطلقا فجعلته حجة مطلقا فاذا دار العقل عند التعارض ان الاخذ بالحجتين غير ممكن للزوم التناقض ولا يجوز
اخذ الواحد المعين للزوم الترجيح بلا مرجح وكذا لا يجوز طرحهما لكونهما حجة بدلالة ادلة حجية خبر الواحد فحكم
بالتخيير بينهما ولزوم الاخذ باحدهما تخييرا وقال الاخرون بكونهما على خلاف القاعدة لان ما دلت من الادلة على
حجية الخبر الواحد لا تشمل المتعارضين لانها للوجوب العيني والامر باخذ المتعارضين من باب الوجوب التخييري
ومعلوم انه لا يمكن حمل اللفظ الواحد على الوجوب التخييري والعيني معا وارادة كليهما من صيغة الامر في استعمال واحد

فلابد

فلابد من الاخذ بحمله على الوجوب العيني فلا يدل على حجية الخبرين المتعارضين اصلا فاذا لم يكن مقتضى القاعدة
طرحهما اذ العمل بالاصول ولكن الاخبار العلاجية جاءت على خلاف القاعدة ودلت على وجوب الاخذ باحدهما
تعبدا اذا تمهد ذلك فنقول ان الاستدلال لا يتم على كلا المذهبين اما على الاول فلعدم كون ما نحن فيه داخلا
تحت القاعدة لعدم وجود الحجة هنا ومورد اخبار العلاج هو تعارض الحجتين واما على الثاني فلانها حكم تعبدي
ورد في مورد خاص على خلاف الاصل والقاعدة فلا وجه للتعدي منه الى غيره لان مورده هو الخبرين المتعارضين
فلا ربط له بالمقام اصلا ويمكن المناقشة فيه بان المستدل لم يتمسك من الاستدلال باخبار العلاج التمسك
بكونها شاملا للمقام منطوقها او قياسه على مدلولها حتى يجاب بعدم الشمول لعدم وجود الفرق بين المقامين وانما تمسك
بالاولوية والفحوى حيث ان المقطوع اولى بالحفظ والاهتمام من المظنون فوجوب اخذ الثاني يدل على الاول
بطريق اولى ويمكن الجواب عن ذلك بان مراد المجيب ايضا دفع الاولوية لان الحجة ولو كانت مظنونة اولى
من غير الحجة ولو كان مقطوعا هذا تمام الكلام في الدليل الاول ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا سابقا من
عدم افادة عدم الدليل الا التوقف لا ينافي ما وقع هنا من عده دليلا لان هذا باعتبار ان الكلام الاصولي
لكون المقام من باب الشك في التحريم فاصالة عدم الحرمة مع عدم الدليل على الحرمة يصير دليلا على الاباحة
واما الدليل الثاني للمجوزين هو الاصل والمراد به ما يجري في امثال المقام بالنسبة الى ملاحظة كل واحد من الحكمين
الامرين المرددين منفردا منفردا من استصحاب العدم مثلا لحكم ان الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه المرأة و
الاصل عدم تعلق الحلف بترك وطي هذه المرأة فبذلك تخرج المرأة عن موضوع الحكمين اعني حرمة الوطي ووجوبه
وهو عبارة عن المرأة المحلوفة على ترك وطيها والمرأة المحلوفة على وطيها فلا يجب الالتزام بهما لا يقال ان اجراء
الاصل في كلا الطرفين ينافي ما علم من تعلق الحلف بها قطعا لانا نقول ان هذه المرأة مثلا اذا لوحظت
بالنسبة الى تعلق الحلف بوطيها فلا علم بحدوثه ولا تحققها فيكون مجرى اصالة العدم لان الحلف المجهول الحادث

غير مقطوع الحدوث فاذا جرى الاصل فهو حجة ولا يلزم اعتباره وكذا الكلام اذا لوحظت بالنسبة الى تعلق الحلف
بترك وطيها بلا فرق غاية الامر انه يستلزم ذلك مخالفة التزامية للعلم الاجمالي وهو لا يضر لان اعتبار العلم
الاجمالي اول الكلام فلا دليل على رفع اليد عن حجية الاصل هذا ما ذكره بعض الاعاظم في جواز المخالفة الالتزامية
ولكن اورد عليه بعض المتاخرين بان الحكم بجواز المخالفة للعلم الاجمالي من حيث الجواز مخالف لقول العلماء
بالمنع مطلقا ومخالف للمختار قال قلنا في المقام دعويان لا بد من ايراد ما يدل على اثباتها
الاول كون الجواز مخالفا لمذهب العلماء والثاني كونه خلاف المختار اما الدليل على الاول فهو ان
اما الاول فهو انهم حكموا في مسئلة خرق الاجماع المركب بانه لا يجوز طرح القولين والعمل بغيرهما ولم يخالف منهم احد
الى زمان شريف العلماء ره ولكنه وكذا صاحب الفصول ره خالفا الاجماع وقالا بجواز طرحهما والعمل بالثالث بعض جهة الاصل
اليه بمعنى ان يرجع الى مقتضى الاصل سواء وافق احد القولين ام لا فيرد عليهما مع ما عرفت من مخالفة الاجماع ان اطلاق
كلامهما يقتضي عدم الفرق بين ما يستلزم المخالفة العملية او الالتزامية مع ان حرمة الاول مما لا اشكال فيه مضافا
الى ما يرد على صاحب الفصول ره من استشهاده ببعض الموضوعات مثل الحكم بحكمهم [illegible] ببطلان
الصلوة في الثوب المشتبه مع طهارة ملاقيه لكونه مسلما بينهم ووجه الايراد ان مقصود صاحب الفصول الاستشهاد
على جواز المخالفة للعلم الاجمالي بالرجوع الى الاصل في الاحكام لكون كلامه في خرق الاجماع المركب فلا يصح الاستدلال
عليها بالموضوعات لعدم دلالتها عليها واقول انه لا يخفى ان ذكر هذا الاخير لتكثير السواد و الا فهو وان لم ينفع
صاحب الفصول الا انه ينفعنا لكون كلامنا في الموضوعات قال ومثله بعينه مثل مسئلة الخرق الاجماع المركب
ما مر جوابه فيما اختلفت الامة على قولين ولم يكن معهما دليل من عدم جواز طرح القولين واختيار القول الثالث
ولا الحكم بالتخيير واما ما حكاه الشيخ ره من القول بجواز طرحهما والعمل بمقتضى الاصل فمع عدم معروفية القائل
واحتمال كونه من العامة لا يعبأ اليه لندرته واما حكم الشيخ بالتخيير فيحتمل ارادته التخيير الظاهري فيكون موافقا لنا
وان اراد التخيير الواقعي فنقول ان مخالفة الشيخ وحده لا يضر بالاجماع الامر الثاني انهم اختلفوا في مسئلة

على انه يحتمل ارادته صورة موافقة الاصل لاحد القولين منه

دوران

دوران الامر بين المحذورين على قولين احدهما لزوم الاخذ بجانب الحرمة والآخر بلزوم التخيير بينهما فلم يكن قائل
بجواز طرحهما مطلقا ولم يفرق احد منهم بين ما يلزم فيه المخالفة العملية وبين ما يلزم فيه المخالفة الالتزامية
فظهر من هذين المثالين ان مذهبهم ليس الا وجوب حرمة المخالفة القطعية مطلقا اعم من الالتزامية والعملية
واما الدليل على الدعوى الثاني وهو كون الجواز خلاف المختار فهو ان الحاكم في تحقق معنى العصيان والاطاعة
هو العقل وانا اذا رجعنا الى العقلاء نجدهم يحكمون بكون من التزم في مثل ما نحن فيه باحد الامرين مطيعا
وكون من خالف ذلك والتزم الاباحة عاصيا ومتهاونا للشرع فيكون حراما ولا يتوهم ان ما ذكرنا
ينافي القاعدة المقررة بحكم العقل والنقل من عدم جواز التكليف الا بعد البيان لعدم وجود البيان والعلم
بالمكلف به لانا نقول ان الغير المبين هو كل واحد من التكليفين والا انا لا ندعي ثبوت التكليف ووجوب
الالتزام باحدهما المعين حتى يقال انه غير مبين بل نقول بوجوب الالتزام باحدهما الغير المعين مخيرا وهو
مبين ومعلوم قطعا انتهى قال دام ظله وانت خبير بان حكم العقل بذلك انما يكون في ترك الالتزام معصية ان المخالفة
الالتزامية انما لا تؤدي الى المخالفة العملية بالنظر الى واقعة واحدة واما بالنسبة الى الوقائع فلا بد
من المخالفة العملية ويستلزمها قطعا فان قلت ان المدار في حرمة المعصية هو العلم بكون فعله بنفسه
مخالفة للمولى حين المباشرة لا حصول العلم بعد صدور ارتكاب امرين في واقعتين بان احدهما كان منهيا عنه
قلنا ان العقل لا يفرق في الحكم بحرمة المعصية بين ان يكون في واقعة او واقعتين ولا فرق بينهما اذا
استلزم كل واحد منهما مخالفة العملية وبهذا الدليل الذي ذكرنا ينقطع حكم الاصلين هذا تمام ما ذكره
هذا البعض ونقول ان في المقام توضيحا وتحقيقا اما الاول فيحتاج الى بيان امور الاول ينبغي ان يعلم ان
الاصل اما هو مع المانع او مع المجوز سواء كان المراد الاصل المورد الجاري في موارد الشبهة او اصل البرائة
وظاهر انه مع المجوز باعتراف المجوز والمانع كما يفهم من ذيل كلام المانع المتقدم وبذلك ينقطع فلو كان هناك
دليل اجتهادي فهو متبع والا فلا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل فاللازم النظر في صحة دليل المانع وتماميته

في جواز المخالفة الالتزامية للعلم الاجمالي

الثاني لا يتوهم ان المقام من باب الشك في طريق العبادة وكيفيتها وهو مورد الاحتياط
لان مورد الاحتياط فيما ثبت اصل التكليف وكان الشك في كيفية الامتثال والمفروض ان ثبوت التكليف
في المقام غير مقطوع لان تنجز التكليف بالعلم الاجمالي اول النزاع الثالث لا يخفى انه لو كان المراد من الالتزام
بالاباحة هو الالتزام بالاباحة الواقعية فلا اشكال في حرمته لانه يدخل في الفتوى بالكذب لكونه اخبارا
عن حكم الله الواقعي فادلة حرمة الحكم بما لم ينزل الله والفتوى والكذب كلها تشملها واما تحقيق المقام
فهو انه قد عرفت احتياج المقام الى النظر في دليل المانع فنقول يظهر من سياق كلامه كون الدعوى
الاولى ايضا من جملة الادلة وان اخرجه بصورة الدعوى ولكنك خبير بعدم كونه حجة في المقام لعدم
تحقق الاجماع بل المانع ايضا لم يجزم بادعائه واما اتفاق العلماء على ذلك فلان القول به
ايضا غير ثابت لكون ما ذكره من المسائل مثالا فيها ايضا المخالفة جملة من الخاصة والعامة فيها حتى
حكي مخالفة العلامة ايضا في مسئلة عدم القول بالفصل وثانيا بعد تسليم ثبوت اتفاق العلماء فهو
ليس بحجة في المقام لعدم كشفه عن قول الامام لعدم دخول الامام في المتفقين وعدم كون المسئلة
من التعبديات حتى يكشف الاتفاق عن قول الرئيس بقاعدة الرئيسية والمرئوسية او قاعدة
الحدس بل المسئلة من المسائل العقلية ونرى ان كلا منهم تكلم عن مقتضى القاعدة والعقل فلا بد من
الرجوع الى حكم العقل والعقلاء واما ما ذكره دليلا على دعواه الثانية من حكم العقل والعقلاء بكون المخالفة الالتزامية
عصيانا ففيه محل من المنع لان معنى الطاعة والعصيان هو مخالفة الامر وموافقته وثبوت الامر وتنجز التكليف
في المقام اول الدعوى فكيف يحكم العقل بكونها معصية مع عدم تحقق معنى العصيان هنا فهو افتراء على العقلاء
ومن ذلك يظهر منع حكمهم بكونه متهاونا لان المكلف اذا لم يثبت تكليف في حقه ولم يعلم به فلا معنى لعده متهاونا
للشرع بمخالفة هذا التكليف الغير الثابت مضافا الى ما يرد على هذا المستدل من وقوع التنافي بين صدر كلامه وبين ذيله
لكون اول كلامه ظاهرا في المنع مطلقا مع ان اللازم مما ذكره في الذيل من قوله والترتب في حكم العقل الى اختصاص المنع

في المخالفة الالتزامية في المقام الاول

باستلزام المخالفة العملية بان يكون في واقعتين ولا يتوهم انه لا يلزم الاطراد في العلة لان وجه في حكم العقل قطعا لان
الحكم الفعلي يدور مدار علته فتلخص مما عرفت من ابطال دليل الخصم وعدم وجود دليل يصلح للدليلية غيره ان الحق جواز
المخالفة الالتزامية مطلقا بمقتضى الاصل الذي عرفت في التوضيح السابق واما ما سمعت من الحكم بحرمتها اذا كانت
الواقعة متعددة كما ذكره الشيخ ايضا في الرسالة فانما هي من جهة المخالفة العملية لا من جهة المخالفة الالتزامية
واما المقام الثاني وهو الكلام في الشبهة الحكمية فاعلم ان من قال بالمنع في المقام الاول يلزمه المنع هنا بطريق اولى
واما على القول بالجواز فقد يختار القول بالمنع هنا لوجود الفرق بين المقامين بان الاصل في الشبهة الموضوعية يخرج الفرد
عن موضوع الحكمين اعني حرمة الوطء ووجوبه لان موضوعهما المرئة المحلوفة على ترك وطيها والمرئة المحلوفة على وطيها
فلا يعارض الاصل فيها مع الحكم بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها يخالف الحكم ظاهرا لكون مجراه نفس الحكم لا
موضوعه مثلا اذا دار الامر بين وجوب دفن المنافق وبين حرمته فقولنا ان الاصل عدم وجوب دفنه والاصل
عدم حرمة دفنه فهذا الاصل يعارض الحكم المقطوع ثبوته اجمالا فلا يجوز مخالفة حكم الله هذا ولكن لا يخفى ان
مجرد هذا الفارق بين المقامين لا يصلح ان يكون علة للمنع في المقام الثاني لان حرمة مخالفة الحكم انما يسلم
اذا استلزمت المخالفة العملية من جهة تحقق المعصية والمفروض عدم استلزام المخالفة في المقام المخالفة العملية
مع ان ثبوت الحكم بمعنى تنجز التكليف بالعلم الاجمالي اول النزاع فظهر ان المختار جواز المخالفة الالتزامية
حتى في الشبهة الحكمية ايضا واما حال تعدد الواقعة فيعلم مما ذكرناه في المقام الاول من دون فرق بينه وبين المقام
واما الكلام في المقام الثالث وهو المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية فذكر له وجوه الاول الجواز مطلقا واستدل
على ذلك بامرين الاول ان كل واحد من اطراف الشبهة واقعة على حدة لا دخل لها بالآخر فيجري في كل واحد منها حكمه مستقلا
مما يقتضيه الاصل ففي الانائين المشتبهين نقول ان هذا الاناء المفرد حصل الشك في طهارته ونجاسته فيرجع
الى اصالة الطهارة وكذا الشك في الاناء الآخر فيجوز مباشرة كليهما تدريجا الامر الثاني ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية المعلومة او موضوعة للمعاني الواقعية مصروفة الى المعلومة والمراد من العلم هو العلم التفصيلي
فلما لم يكن العلم موجودا في المشتبهين فنحكم بكون الانائين طاهرين في الواقع هذا ووجه الوجهين كليهما

في المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية

ظاهر اما الاول فلان ما ادعاه من كون كل من اطراف الشبهة واقعة مستقلا باطل لان معنى الواقعة هو
القضية التي تنزل على الرجل بمعنى ابتلائه بها وانت ترى ان كلا الاناءين داخل في قضية واحدة ابتلي الرجل
بها بالفرض فالعلم الاجمالي واشتراك الابتلاء وجعلها واحدا نعم انما تتعدد الواقعة فيهما اذا شرب كاسا واحدا
ثم وصل اليه اناء آخر وحصل العلم الاجمالي اخيرا بكون واحد من الاناءين اللذين شرب احدهما نجسا والشبهة اذ ذاك
عدم وجود العلم الاجمالي والابتلاء بهما في اول الزمان واما الثاني فمع قطع النظر عن بطلان كلا الاحتمالين على ما حققنا محله
وتسليم اخذ العلم في معاني الالفاظ اما وضعا او انصرافا فلا يفيد للخصم ايضا لانه يلزم الخروج عن موضع النزاع
لانه اذا كان الاناءان مشارا طاهرين في الواقع فلا يعلم وجود العلم الاجمالي بالنجاسة ابدا مع ان محل النزاع فرض العلم الاجمالي
بكون احدهما نجسا واقول في هذا الكلام نظر لان موضع النزاع هو ما يكون العلم الاجمالي بوجود عين من اعيان النجس بين
احدهما وكون احدهما حلالا او ما يشار اليه ما يعلم بكون احدهما نجسا بمعنى كونه متصفا بوصف وجوب الاجتناب والا فلا معنى
للنزاع في جواز المباشرة وعدمه بعد فرض ذلك فتامل وزاد بعضهم في الايراد عليه من جوز المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية
استبعادا محضا بان قال ان ذلك يستلزم افتتاح الطرق الى ارتكاب ما اراد من اكل اموال الناس والخبائث ومباشرة
ملاقية الغير وغير ذلك من المحرمات بان يخلط ماله بمال الغير وزوجته بزوجة الغير والماء بالخمر ونحو ذلك كما يشتبه الامر عليه وبلغ
يباشره ملاك الوجه الثاني في المنع مطلقا والدليل عليه على ما ذكره هو ان العقل يحكم بكون ذلك مخالفة للمولى ويكون مخالفة
المولى حراما فيكون المخالفة العلمية في الشبهة الموضوعية للعلم الاجمالي حراما وفيه ان المخالفة فرع ثبوت الامر ونحو التكليف و
المفروض عدم العلم به فنقول ان العقل لا يحكم بكون ذلك مخالفة واما الوجه الثالث وهو التفصيل بين ما يكون هناك
عنوان جامع للطرفين باحتمال صدقه لهما بحيث يكون هذا العنوان متعلقا للخطاب تفصيلا مثل الاناءين المشتبهين بالنجس
فان العلم حاصل بوجود النجس الواقعي بينهما وهو عنوان جامع لهما بمعنى انه يحتمل الصدق لهما وهو متعلق لخطاب تفصيلي
اعني قوله والرجز فاهجر فان المراد من الرجز النجس الواقعي وبين ما لم يكن كذلك بان يكون الخطاب مرددا بين
الخطابين ولم يكن هناك امر جامع للطرفين فيقال بالجواز في الثاني دون الاول لوجود الخطاب التفصيلي
في الاول وانقطاع الاصل به فيحكم العقل بحرمة المخالفة لكونها مخالفة لامر المولى ولعدم وجود الخطاب التفصيلي في
الثاني فلا يحكم العقل بحرمة الخطاب المردد لعدم ثبوت التكليف به ~~وهذا الوجه هو المختار~~ وبقاء الاصل حكما

والشبهة

كان شك وتردد بين
كون هذا الاناء نجسا وبين
كون هذا الثوب مغصوبا
ونحو ذلك بين حليتها لا حلية
وبين طهارتها صح

لا يجوز الا يجوز

وهذا الوجه هو المختار ترجيحا دليله وربما ينسب هذا القول بهذا الوجه الى صاحب الحدائق لزعم ظهوره من كلام له
في دفع ما اورده صاحب المدارك على احتجاج العلامة لوجوب الاشتمال في الشبهة المحصورة وتفصيل ذلك الاجمال
ان صاحب المدارك ره قال في الشبهة المحصورة في الاناءين المشتبهين ان العلامة ره قال بحرمة تناولهما محتجا
بان القطع حاصل بوجود النجس الواقعي بين هذين الاناءين والخطاب اعني قوله تعالى والرجز فاهجر واجتنب عن
النجس يتوجه الى النجس الواقعي فامتثال هذا الخطاب موقوف على اجتنابهما معا ثم اورد عليه بان الامتثال تعلق الخطاب
على ما هو نجس في الواقع والمانع من ان يكون متعلق وجوب الاجتناب هو النجس الواقعي المعلوم تفصيلا
فلا يكون العلم الاجمالي منشئا للتكليف ثم ان صاحب الحدائق ره نقل كلام صاحب المدارك واورد عليه بانه مخالف
لظاهر كثير من الاخبار المستفيضة الدالة على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة على ما ذكرها مفصلا ثم قال ان
الاصحاب ايضا قالوا بالمنع في الشبهة المحصورة مثل مسئلة الاناءين ثم ذكر في طي كلامه الفهم ثم قالوا بجواز
في مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك وفي الشبهة الغير المحصورة انتهى ومن هنا اشتبه من نسب القول بالتفصيل
الى صاحب الحدائق وقال ان ~~اختياره للمنع~~ انه اختار الجواز في مسئلة واجدي المني لعدم وجود الخطاب
التفصيلي فيها لكونه مرددا بين المكلفين وكذا في الشبهة المحصورة لعدم كون احد الطرفين مثل ظهر الاناء من
محل الابتلاء فلا يتوجه الخطاب بالنسبة اليه هذا ولكن لا يخفى ان كلام صاحب الحدائق مع عدم دلالته
على ما عرفت من التفصيل لا يمكن حمله عليه بوجه من الوجوه لان ما ذكره من مسئلة واجدي المني خارج عن العنوان
لان الكلام في حصول العلم الاجمالي بالنسبة الى مكلف واحد لا الى مكلفين متعددين فليس هناك علم اجمالي بالنسبة
الى كل واحد واما الشبهة الغير المحصورة فليس فيها خطاب مردد بين خطابين مثل قوله اجتنب عن النجس ولا تاكل
مال الغير بل الخطاب التفصيلي الذي ذكرناه في القسم الاول من الشبهة المحصورة موجود فيها وهو قوله اجتنب
عن النجس غاية الامر تخصيص المقام والخروج عن مقتضى الاوامر بقاعدة العسر والحرج وغيرها ثم ان لصاحب
الحدائق كلاما آخر نقله الشيخ في التنبيه الاول من الشبهة المحصورة يظهر منه ما هو اخص من التفصيل المذكور وهو انه
اشترط المنع بما اذا كان الطرفان داخلين في تحت ماهية واحدة قال فلا نقول بالمنع فيما اذا كان الشك

وقد قال الاصحاب
بجواز التناول فيما اذا
كان الشك بين الاناء
وظهره كما هو مورد
الرواية الدالة على
الجواز فيها صح

في القول بالتفصيل
في جواز المخالفة العلمية

بين الاناء وظهره لكون الاناء داخلا في محل الابتلاء وكون ظهره داخلا في محل الارض بخلاف الانائين
فهذا الشرط آخر زاده في الشبهة المحصورة ولهذا يكون اخص من التفصيل المذكور وبطلانه مما لا يخفى لاستلزامه
الفرق بين الانائين من الماء مثلا وبين اناء من الماء مع اناء من اللبن وهو تحكم لا دليل عليه الوجه الرابع
التفصيل بين ما كان الحكمان من جنس واحد بان يكون الخطابين المحتملين واحدا بالنوع لكونهما خبرا ان يكونا وجوبين
او حرامين مثل ما كان الشك بين نجاسة هذا الاناء وبين كون هذا الثوب مغصوبا فان الخطاب في الكل هو التحريم
ومثل ان يكون الشك بين وجوب صوم هذا اليوم من جهة النذر وبين وجوب صلوة معين من جهة الفوات فان الخطاب
فيهما وجوب وبين ما كان الحكمان مختلفين بان يكون احدهما وجوبيا والآخر تحريميا كان يكون الشك بين كون هذا الثوب مغصوبا
وكون هذه المرئة واجبة الوطي من جهة الحلف فان الخطاب في الاول تحريمي وفي الثاني وجوبي فيحكم بالمنع في الصورة الاولى
دون الثانية ووجه ذلك ما قيل من ان مجموع الخطابات الواحدة بالنوع الواردة في الشرع بمنزلة خطاب واحد
متوجه بفعل الجميع في الواجبات وخطاب واحد متعلق بترك الجميع في المحرمات كقول المولى افعل
كذا وافعل كذا فانه خطاب واحد بمعنى افعل الجميع فكما يحكم العقل بحرمة العصيان بالمخالفة في واحد
معين كذلك في المخالفة بواحد غير معين لكونها كالمخالفة لخطاب تفصيلي وهو قوله افعل الجميع او اترك
الجميع وذلك نظير ما مر في الوجه الثالث من وجود الخطاب التفصيلي اذا كان هناك عنوان جامع يحمل الصدق
لهما ويكون متعلقا لخطاب تفصيلي كمسئلة الانائين فكما ان الخمس الواقعي الموجود فيهما متعلق لخطاب تفصيلي وهو قوله اجتنب
عن الخمس كذلك في الامثلة المتقدمة فان الواجب الواقعي عنوان يحمل الصدق على الطرفين ويتعلق بهذا الخطاب
اعني قوله افعل الواجب وكذا في مثال التحريم بحرم المخالفة بارتكاب كلا الطرفين او بتركهما واما في المختلفين
فوجه الجواز عدم وجود الخطاب التفصيلي ولا ما هو بمنزلته فليس في الشرع ما يدل على وجوب الامتثال لخطاب
مردد بين الوجوب والتحريم والجواب ان هذا وجه اعتباري لا اعتبار به حتى يستند اليه في الحكم بالجواز وعدمه
مضافا الى انه لو كان البناء على الاعتبار لامكن تعاكس الوجهين بالاعتبار بان نقول ان كل حرام يجب الاجتناب
عنه وكل واجب يحرم تركه فيلزم في المختلفين امكان القول بالجواز باعتبار والقول بالمنع باعتبار جعلهما

مخيّر فيه

٢ من نوع واحد اما يجعل جانب التحريم وجوبا باعتبار او بالعكس الوجه الخامس التفصيل بين ما يكون الحكمين وجوبيا او
فيحكم بالمنع وبين كونهما تحريميا فيحكم بالجواز والوجه ما قيل من ان التكاليف مترتبة على الافعال الاختيارية ولا يكون الفعل
اختياريا الا بالقصد اليه ولا يعتبر القصد الى الفعل في جعلها اختياريا الا مع العلم بالعنوان بحيث يكون قاصدا للعنوان
فلا يصح التكليف الى ما هو غير مقدور مثل الطيران الى السماء ولا يصدق الاختيار عليها اذا لم يقصده كان رمى بالحجر الى الهوا
فاصاب الحجر رجلا او لم يعلم بالعنوان كان يأمر المولى عبده باكرام العالم فرأى رجلا يتزيّ بزيّ الجهّال واهانه باعتقاد انه جاهل
فبان كونه عالما فلا يصدق عليه انه اهان العالم اختيارا وان كان قاصدا الى الاهانة اذا تمهد هذه المقدمات فنقول
انه لا اشكال في الحكم بالمنع فيما كان وجوبيا لكون الواجب الواقعي ممتنعا في الامتثال بان علم تفصيلا وان اجمالا
خارجا او اما اذا كان قاصدا الى ترك الفعل في شبهة التحريم فلا انطباق بما ذكر في المقدمات لوجود القصد الى العنوان
فتحقق الاختيار فتوجه التكليف الزاما لانه اذا كان قاصدا للفعل مع العلم بكونه محرما في شبهة فهو قاصد الى فعل
المحرم عالما بكونه محرما بخلاف ما اذا لم يكن قاصدا الى فعلهما من الابتداء وان انجر الامر الى ارتكابهما اخيرا لانه اذا شرب
الاناء الواحد مثلا فهو غير عالم بكونه حراما وغير قاصد الى شرب المحرم وكذا في حالة شرب الاناء الثاني واما مجموع
شرب الخمر والخبيث فلا يصدق عليه الاختيار لعدم العلم بالعنوان فلا يصح توجه التكليف اليه ويرد عليه بعد وجود
الفرق بين المطلوب والمقصود فان المقصود اعم من المطلوب لان المطلوب فيعتبر فيه لزوم الشرائط التي ذكرها
المفصل من الاختيار والقصد وغيرهما واما المقصود فلا يشترط فيه ذلك مثلا اذا امر المولى عبده بالسقي فلا يصح الا منه
الا بالنسبة الى الماء المقدور للعبد ولو طلب غيره لكان قبيحا لكن قد يكون غيره ايضا مقصودا فلو امكن للعبد اتفاقا اتيان
ماء الكوثر مثلا فاتاه لكان ممتثلا وان لم يقع طلب منه فعلى هذا القول ان فيما نحن فيه اعني صورة عدم القصد الى فعلهما وان
لم يكن الاجتناب وترك الحرام مطلوبا بعدم كونه اختياريا الا ان فعلهما معا يكون اتيانا لما يكون مبغوضا للمولى لكون مقصوده
عدم اتيانهما مطلقا فلا يجوز ايضا ويلزم القول بالمنع مطلقا وفيه ان ترتب العقاب بمجرد ما هو مبغوض للمولى
مع فرض عدم الطلب في الامر غير مسلم والا فيلزم القول بالعقاب في المكروهات ايضا وكلامنا في كون المخالفة العلمية
حراما مترتبا عليها العقاب وهو الذي يترتب عليه العقاب وعدمه لا في كونه مبغوضا وغير مبغوض فتدبر والحق في الجواب
ان يقال ان التكاليف متعلقة على الموضوعات الواقعية ونحن نعلم بوجود الخمر الواقعي بين الانائين فاما

٣ مع العلم به

في المخالفة العملية
في الشبهة الحكمية

ان تقول المفصل بكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف كما قال به في جانب الوجوب فيلزم الاجتناب عن الاناءين
لتوقف الامتثال لهذا التكليف المنجز بها واما ان لا تقول به فيلزم ان تقول بالجواز مطلقا واما ما ادعي من
اشتراط القصد بالعنوان في كون الفعل اختياريا فالقدر المسلم منه العلم [illegible] بشرب خمر او هو موجود في حال
شرب الثاني في اجماله واما العلم والقصد بالزائد على ذلك فلا نسلم مدخليته في تحقق الاختيار فتامل هذا تمام الكلام
في المقام والانصاف هو القول بالوجه الثاني اعني المنع مطلقا لان العقل يحكم بكونه مخالفة وكون مخالفة
المولى قبيحا فكيف ينفك عن حكم العقل بتنجز التكليف بالعلم الاجمالي اما الكلام في المقام الرابع فيعلم حاله مما تقدم
في المقام الثالث فيأتي فيه الوجوه المذكورة الا الاخير وقد عرفت ان منها التفصيل بين ما كان فيه خطاب
تفصيلي وبين ما لم يوجد ذلك كما قال بعض المتاخرين بانه لا يجري في المقام لعدم وجود الخطاب التفصيلي
هنا لانه يشترط في الخطاب التفصيلي ان يكون الحكم والموضوع [illegible] معلومين ويكون الشك في المصداق
مثل مسألة الاناءين في المقام الثالث فان الحكم اعني وجوب الاجتناب عن النجس معلوم وكذا موضوعه الذي
هو النجس وانما الشك في مصداق هذا الموضوع في كون هذا الاناء من مصاديق النجس او هذا وليس كذلك فيما
نحن فيه لان الشك بين خطابين مرددين اعني قوله صل مقصورا او صل تاما وقوله صل الظهر او صل الجمعة
فموضوع الحكم هنا غير معلوم فلا تحقق الخطاب التفصيلي وفيه منع اشتراط ذلك في الخطاب التفصيلي
فان الخطاب التفصيلي عبارة عن كل خطاب كان مفصلا ومميزا عن غيره وان كان مجملا من حيث الموضوع
فلو قال جئني بعين ولم يعلم مراده من العين يصدق الخطاب التفصيلي عليه لان معنى الخطاب هو الكلام ومعنى
المفصل هو ما انفصل وميز عن غيره ولم يقع اصطلاح خاص في معنى الكلام فقوله جئني بعين متميز عن قوله صل
او صم او غيرهما فالخطاب الاجمالي ما كان احد الخطاب غير متميز عما عداه كان يعلم صدور خطاب عن المولى ولم يعلم
انه هو قال صل او قال صم فاذا الخطاب فيما نحن فيه مفصل وهو قوله اقيموا الصلوة لكونه متميزا عن غيره من
الخطابات وانما الشك والاجمال في الموضوع ولا يتوهم ان مقابلة ذلك بالمقام الثالث وتسميتها بالشبهة الحكمية
وتسمية الآخر بالشبهة الموضوعية يقتضي ان يكون الموضوع هناك معلوما ويكون الشك في الحكم لجريان

الاصطلاح على تسمية ما كان الشك في الموضوع الجزئي بالشبهة الموضوعية وعلى تسمية ما كان الشك في الموضوعات الكلية
بالشبهة الحكمية فلو اراد هذا البعض المذكور ايضا تحديد اصطلاح في معنى الخطاب التفصيلي لا جل نفسه فلا مشاحة في الاصطلاح
ولكنه لم يرد ذلك بل مراده بيان ما عليه اصطلاح القوم واما الوجه الاخير فوجه عدم اتيانه في المقام ظاهر من جهة
تصريحه بكون الفاعل قاصدا الى العنوان وكونه عالما بكون ذلك مصداقا للعنوان فيدل على اختصاصه بما كان الموضوع
جزئيا ومصداقا للموضوع كما لا يخفى وزاد بعضهم هنا ذلك وجها خامسا وهو التفصيل بين الاصول العملية والاصول
اللفظية بمعنى انه لو كان المخالفة من جهة اجراء الاصول العملية كما في قوله وقتل عليهم ان صلوتك سكن لهم المحتمل لارادة
الدعاء على المعطين من الصلوة ولارادة الصلوة على اجسادهم عند الموت فيقال ان الاصل براءة الذمة عن وجوب
الدعاء والاصل براءة الذمة عن وجوب الصلوة فهذا وان كان مخالفا للعلم الاجمالي الا انه جائز من جهة
كون الاصول العملية حجة تعبدا واما اذا كانت من جهة الاصول اللفظية مثل ما ورد ان اربعة فراسخ مسافة
شرعية وما ورد ان الصوم في السفر حرام فملاحظة هذين الخبرين مع ما ورد من صوم ابي عبد الله عليه السلام عند الذهاب
من العرفات الى مكة وما بينهما اربعة فراسخ ومع ملاحظة ما دل على الاشتراك في التكليف يوجب العلم اجمالا بكون
المراد من واحد من هذه المذكورات خلاف ظاهره لامتناع الجمع بين ظواهرها فيجب التصرف في واحد منها ولا يجوز
مخالفة هذا العلم الاجمالي باجراء اصالة الحقيقة في جميعها لكون اعتبار الاصول اللفظية من جهة الظهور العرفي
فمع وجود العلم الاجمالي لا يبقى ظهور في البين بل هو مضر للظهور العرفي وان لم نقل بكون العلم الاجمالي معتبرا كما ان
الشهرة يكون مضعفا للدليل وان لم يكن دليلا في نفسه ولذلك كان فالمختار في المقام ايضا هو المنع مطلقا لعين
الدليل السابق في المقام الثالث هذا تمام الكلام في هذا المقام اعني المخالفة القطعية للعلم الاجمالي وينبغي
ان نتلوه المقام بالكلام في الشك في المكلف فنقول ان الشك في المكلف به يتصور على قسمين الاول
ان يكون العنوان معلوما ويكون الشك في الخصوصية بان يكون مصداق هذا العنوان مرددا بين شخصين
مثل واجدي المني في الثوب المشترك فان العنوان وهو الجنابة التي يتعلق الاحكام معلوم ولكن الشك
في ان مصداقه هذا الرجل او هذا والثاني ان يكون الخصوص والشخص معلوما ويكون الشك في دخوله تحت واحد
من العنوانين بان يرد دموضوع متشخص بين العنوانين كالخنثى بناء على عدم خروجه من احد العنوانين

في الامر الخامس وهو الكلام [illegible]

فقطعي كما هو القول الاقوى فهو مردد بين عنوان الذكورية وعنوان الانوثية اذا عرفت ذلك فيقع الكلام
في مقامين المقام الاول فيما كان العنوان معلوما وكان الشك في الخصوص كمسئلة واجدي المني وتلخيص
الكلام فيه يحتاج الى الكلام في الجهات الثلثة الاولى ملاحظة حكم كل واحد منهما بالنسبة الى تكليف نفسه والثانية
ملاحظة تكليفها بالنسبة الى اشتباه كل واحد منهما مع الآخر الثالثة ملاحظة تكليف الثالث بالنسبة الى اشتباه كل منهما
مع الآخر اما الكلام في الجهة الاولى وهو الكلام في تكليف كل واحد منهما بالنسبة الى حكم نفسه فحينئذ فهو [illegible]
عن الاحكام الثابتة لهذا العنوان فلا يجب احكام الجنب على كل واحد منهما في مسئلة واجدي المني وذكر الفاضل
وجهان الاول ما حكي عن الشيخ صاحب الجواهر في مجلس درسه وهو ان كل واحد منهما مكلف مستقل بفعله
ان تعلق باصل نفسه ولا ربط له باصل الآخر فاذا لاحظ كل واحد منهما تكليف نفسه فالاصل البراءة لكونه
من باب الشك في التكليف وناقش فيه من حكي عنه هذا الكلام بان هذا لا يصح ان يكون وجها للكلية
لان كل واحد منهما قد يحتاج الى اجراء اصل الآخر ايضا اذا اراد الاقتداء عليه مثلا فكيف يقول انه لا ربط
له باصل الآخر والثاني الوجه ان نقول انا لا نعتبر العلم الاجمالي لكون الداعي على وجود الخطاب التفصيلي وعدمه
والظاهر انه ليس في المقام خطاب تفصيلي فلا يجب شيء عليه بخلاف ما لو وجد الخطاب التفصيلي كما في اشتباه الآخر
مع الآخر على بعض الوجوه فلا بد من اتباعه وهذا هو الوجه الثاني الموعود ولكن يرد عليه اولا ان كلام
صاحب الجواهر ناظر الى تكليف كل واحد من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض المغيرة له الى الشك
في المكلف به كما في الاشتباه مع الآخر من جهة تقييده بقوله مستقل وثانيا نقول انه لا يجوز لاحد اجراء
اصل الغير في حقه اصلا الا في اصالة الصحة على قول فقد قيل بعدم افادة اصالة الصحة الا كون العمل صحيحا عنده
بان لا يكون فاعلا للمعصية عمدا لا ترتب الاثر على فعله على ان احدا منهم لم يعلل بهذا التفصيل الذي ذكر حتى يكون
سرا للحكم لحكمهم في المقام وبالجملة فمقتضى القاعدة في حكم كل واحد هو العمل باصالة البراءة ولم يوجد مخالف
في ذلك منهم على ما ادعى بعضهم الى زمان المقدس الاردبيلي والمحقق [illegible] تأمل في ذلك وقال لم يذكر الفارق
بين الشبهة في المقامين اعني هو النقض لكان مقتضى القاعدة حكمه اما الحكم بالمنع في المقامين كليهما او الحكم بالجواز

المحصورة في
هنا

في كلها لكون المناط فيها هو العلم الاجمالي وفيه ما عرفت من كون الفرق بين المقام وبين الشبهة المحصورة واضحا
لكون المكلف في الاطراف شخصا واحدا وفي الاول متعددا فالفرق هو مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الخارج
واما الجهة الثانية وهو النظر في تكليفهما بالنسبة الى الآخر فان وجد احد امور ثلثة على سبيل منع الخلو فلا يجوز
المخالفة والا فلا يجوز اعتبار العلم الاجمالي والمراد من الامور الثلثة العلم التفصيلي والخطاب التفصيلي والخطاب واحد
اما الاول فمثل اقتداء احدهما بالآخر فيحصل هو العلم التفصيلي ببطلان صلوته اما من جهة كونه جنبا او من جهة جنابة
امامه والثاني في مثل استيجار احدهما الآخر وادخاله المسجد بالنسبة الى النجاسة فالخطاب التفصيلي هنا موجود لانه
قوله جنبوا مساجدكم عن النجاسة الصادق على كلا التقديرين واما بالنظر الى حكم الجنابة فيكون من قبيل الثالث
لوجود احد الخطابين اعني قوله لا تدخل الجنب في المسجد وقوله لا تدخل المسجد جنبا فنعلم بتوجه واحد من
هذين الخطابين اليه وحينئذ ان جعلنا الدخول والادخال متغايرين في الخارج كما في الذهن ولم يرجعا الى
عنوان محرم واحد اعني القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير وهو مطلق الادخال والا فان
جعلناهما متحققين بحركة واحدة دخل في القسم الاول وهو وجود العلم التفصيلي بالمخالفة وان ارجعناهما الى
العنوان الواحد دخل في الثاني وهو وجود الخطاب التفصيلي واما غير هذه الصور الثلثة مثل استيجار احدهما
الآخر لكنس المسجد او العبادة فليس هنا شيء مما ذكر فلا وجه للمنع واما الكلام في الجهة الثالثة وهي اشتباه
الغير بهما فنعلم حالهما بالمقايسة الى حال الشبهة المحصورة فنقول انه اذا اقتدى ثالث بهما في صلوة واحدة كان
اقتدى باحدهما ثم خرج هو عن الصلوة واستناب الآخر فهذا يكون مثل شرب الانائين دفعة في حصول العلم التفصيلي
ببطلان الصلوة من جهة الاقتداء بالجنب واذا اقتدى بهما في الصلوتين فيكون مثل شرب الانائين تدريجا
في حصول العلم الاجمالي بالمخالفة في كل منهما واذا اقتدى باحدهما يكون مثل شرب احد الانائين في حصول المخالفة
الاحتمالية وبالجملة يأتي فيه ما تقدم من الكلام في الشبهة المحصورة واما حكم بعضهم بصحة صلوته في الصور الثلث
فمبني على ما تقدم سابقا من التوجيه وهو كون الشرط في صحة الصلوة هو الاقتداء بمن كان متطهرا في الظاهر

في عدم كون الخنثى
طبيعة ثالثة

بالنسبة الى حكم نفسه المقام الثاني هو الكلام فيما كان الخصوص معلوما ويكون الشك في دخوله في احد
العنوانين مثل الخنثى والاخيف اي التمثيل بالخنثى لما نحن فيه مبني على احد القولين فيه وهو القول بدخوله في احد
الاثنين قطعا لا القول بكونه طبيعة ثالثة لعدم تصور الشك فيه بعد فرض ذلك فعلى هذا ينبغي التعرض
لتحقيق القولين فيها وهو معنون في كلماتهم ايضا فنقول ان مختار بعضهم هو القول الاول مستدلا بالآية
وجوه الاول قوله تعالى يهب لمن يشاء ذكورا ويهب لمن يشاء اناثا او يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما فانه تعالى
حصر الاقسام بما ذكره والتفصيل قاطع للاشتراك بمعنى مشاركة الغير مع مورد التفصيل الثاني حكم علي عليه السلام في ضمن
عن انتزاع زوجته عنه حيث كان الخنثى فامر عليه السلام بعد اضلاعها فان زاد الايمن على الايسر واحد فهو داخل في
في الذكور وان ساوا مع الايسر فهو داخل في الاناث فعدوها ووجدوا الايمن زائدا عن الايسر فحكم عليه السلام بالحاقه بالرجال
فهذا المعهود يدل على عدم كونها طبيعة ثالثة الثالث ما ورد من ثبوت القرعة في حقها والقرعة لكل امر
مشتبه بمعنى ان يكون معينا في الواقع ومرددا في الظاهر فلو كانت طبيعة ثالثة لما حصل الاشتباه ولما
صح القرعة واختار البعض الاخر القول الثاني اعني كونها طبيعة ثالثة بدليل حكمهم في مسئلة الارث
بان للخنثى نصف مجموع ما للذكر والانثى بمعنى انه لو كان حق الذكر عشرين درهما وحق الانثى عشرة دراهم
فيكون حق الخنثى خمسة عشر درهما فكون حصتها مخالفا لحصتي الذكر والانثى يدل على كونها طبيعة ثالثة واورد
على هذا الاستدلال بان الحكم بالتنصيف يحتمل ان يكون لرفع الخصومة مثل الحكم بالتنصيف في مسئلة التداعي لا
من جهة كونها طبيعة ثالثة فهو مجمل بالنسبة الى الاحتمالين لا يصح اخذه دليلا لاحدهما والحق في القول الاول
وروده على دليل القول الثاني ولكن ما ذكروه من الادلة للقول الاول ايضا محل نظر اما الاول فلعدم
دلالة الآية على حصر الاقسام [illegible] ذكر في الآية غاية الامر انه لم يذكر الخنثى ولعله لقلتها بالنسبة الى الذكور
والاناث فما يقولون في الممسوح اعني من لم يكن له فرج اصلا بل يخرج فضلاته بحجر من جنبه او في مثل السطيح
وهو معروف فان قال بكونه داخلا في احدهما فنسئل عن حد الذكر والانثى فلا يستلزم قطعا فاما النظر في
الآية على الافراد الغالبة واما ما ذكره من ان التفصيل قاطع للاشتراك فمعناه عدم معلوم لها لحجية ما افاد في

فنقول

فنقول ان حكمه يحتمل ان يكون من الالحاق في الحكم لا مع الموضوع بان يقال انه مع فرض كونها طبيعة ثالثة
يلحق في الحكم باحدى الطائفتين ومعيار الالحاق هو عدد الاضلاع واما الثالث ففيه انا لا نسلم كون القرعة
مختصة بما كان معينا في الواقع والدليل على ذلك الاثر في حكمهم بالقرعة فيما لو اعتق ستة عبيده في
مرضه وقصر الثلث عنها لانحصار التركة فيها فقالوا باخراج الثلث وهو الاثنين بالقرعة مع
كونهما غير معينين في الواقع فتأمل هذا والحق ان هذا الكلام اعني الخلاف في دخولها في احدهما او كونها طبيعة
ثالثة مما لا ينبغي ان يعنونوه ويجعلوه محل الخلاف لان معنى الذكر والانثى ان كان من له فرج الذكورية
او فرج الانوثية لا بشرط فيكون العنوانين عامين من وجه كالحيوان والابيض ويكون الخنثى مورد الاجتماع
فيكون مصداقا لكلا العنوانين وان كان معناهما ما ذكر بشرط لا فلا ينبغي الريب في عدم دخولها في كليهما
وكونها طبيعة ثالثة فالارجح في النظر هو القول بكونها طبيعة ثالثة وان كان التوقف فيه مجال كما هو
مذهب بعضهم لعدم امكان الاطلاع عليه الا لعلام الغيوب فنقول اما المقام الثاني وهو الشك في الموضوع
مردد بين عنوانين مثل الخنثى اذا عرفت ذلك فلنعد الى اصل المسئلة فنتكلم فيها بناء على دخولها في احد
العنوانين لينطبق على ما نحن فيه فنقول قد ذكروا فيه وجوها الاول وجوب الاحتياط في حقه عليه مطلقا
في جميع ما يأتي عليه من موارد الشك بناء على كون العلم الاجمالي منجز التكليف فهو عالم بدخوله في احد العنوانين
وتوجه احد الخطابين اليه اجمالا فيكون مكلفا به وامتثاله موقوف على العمل بالاحتياط حتى في الشرائط والاجزاء
ايضا فاذا شك بين وجوب الستر في الصلوة وبين حرمة لبس [illegible] يأتي بالاول ويجتنب الثاني فيلزم التكرار
في مثل الجهر والاخفات الثاني العمل بالبرائة مطلقا حتى في جميع الموارد عكس الاول بناء على القول بعدم
تنجز التكليف بالعلم الاجمالي فيصير كالشك البدوي الوجه الثالث ما اختاره صاحب الفصول وهو الحكم بثبوت
التكليف ووجوب الامتثال عليه فيما كان التكليف مشتركا بين العنوانين بان يكون كل منهما مكلفا به كالزكوة
والصوم وغيرها لوجود العلم التفصيلي بالتكليف حينئذ واما في غير ذلك فيفصل بين الموارد فما كان من قبيل

في وجوب الاحتياط

مع الشك

الشك في التكليف تعين العمل باصالة البرائة وما كان من قبيل الشك في المكلف به يجب العمل بالاحتياط الا اذا كان في الشرائط
والاجزاء فيبنى على المذهبين من جعلهما من قبيل الشك في التكليف او الشك في المكلف به الوجه الرابع
ما حكي عن الشيخ صاحب الجواهر في مجلس درسه من انه لا ينبغي الرجوع الى الاصل في المقام ويلزم متابعة الخطابات
الواردة في الموارد فنقول ان الخطابات المثبتة للتكليف على ثلثة اقسام منها ما ورد بعنوان الذكور او الرجال وكان
الحكم مختصا بهم كان يقول يحرم لبس الحرير للرجال او ورد بعنوان النساء والاناث كذلك مثل قوله يجب الستر لهن
في الصلوة للنساء ومنها ما كان كذلك ولكن علم الاشتراك من الخارج ومنها ما كان بلفظ العموم ولكن الخنثى منهم خارج
الا اتفاقي بلفظها الخاص لكونه من قبيل [illegible] فاحكموا ثم قال لا يجب قبل البرائة بل يلزم حبسها وغيرها او عن
الصلوة فما كان من قبيل الاول يكون حكمها البرائة لان موضوع وجوب الستر مثلا هو المرئة وهذا ليس بمرئة وموضوع
حرمة لبس الحرير هو الرجال وهذا ليس برجل فيرجع دخولها في موضوع الحكمين مشكوك فيرجع الشك في التكليف وما
كان من قبيل الثاني في الاشكال في كونها شريكة في الحكم المزبور واما الثالث فنقول ان [illegible] الخنثى من ا
العموم هو المرئة وهذه ليست بمرئة فيرجع داخلة في العموم انتهى ولا يخفى ان هذا مبني على القول بكون العام مميزا
للمصداق بمعنى انه اذا شك في دخول [illegible] موضوع مشخص تحت العام بعنوان العام او تحت العنوان
المستثنى من هذا العام فنقول بكونه باقيا تحت العموم وكونه مصداقا لاصالة الحقيقة الغير المعلوم الخروج عن مقتضاها
الا القدر المتيقن من المستثنى فاذا قال اكرم العلماء الا النحاة وشك في كون زيد من النحاة او من غيرهم من العلماء
فيلزم البناء على كونه داخلا في العلماء وعدم دخوله في النحاة بناء على هذا القول كما عليه الشهيد الثاني وجماعة من المتأخرين
ولكن خالف في ذلك الشيخ الامام المرتضى قده وقال ان دخول المصداق المشكوك في المستثنى وكونه باقيا تحت العام
متساويان في لزوم المجاز وعدم الخروج عن مقتضى الحقيقة من جهة ان الخارج عن مقتضاها والمخصص للعام هو
عنوان واحد كعنوان النحاة مثلا فبدخول زيد في النحاة وتحت هذا العنوان لا يلزم مجاز آخر ولا يوجب زيادة تخصيص
للعام وانما هو زيادة في افراد المخصص الدال لا التخصيص [illegible] فلا دليل على تعيين كونه من مصداق العام وباقيا
تحته وهذا هو الحق الواضح الوجه الثالث لزوم القرعة عليها واتباع ما يخرج منها في الاحكام كذا ذكروه

ولكن الظاهر جوابا بان المراد لزوم الرجوع الى القرعة في كل واقعة واقعة ولزوم القرعة في الابتداء ثم الحوق الى
ما يخرج منها من الاطلاقين فيجري عليها احكامه دائما وارادة الثاني ليس ببعيد كما لا يخفى الوجه الخامس ما ذكره
بعضهم من التفصيل بين الموارد واتباع ما هو مقتضى الاصل الاولي في خصوص كل مسألة فنقول اما حكم ارثه فله حصة الانثى
دون الزائد لان الاصل عدم استحقاق الزائد بمعنى استصحاب عدم الاستحقاق باعتبار ملاحظة الحالة السابقة على العلم
الا ان يراد اصالة العدم وتقرير آخر في بيان الاصل ان يقال ان الاصل عدم ذكوريته وموضوع جواز اخذ الزائد هو
الذكورية فينتفي الحكم فان قلت ان هذا الاصل معارض باصالة عدم الانوثية قلت نعم ولكن هذا الاصل اصل مثبت لا نعلم
ان ثبت باصالة عدم الانوثية كونه ذكرا حتى يتوجه الحكم اعني جواز اخذ الزائد بخلاف اصالة عدم الذكورية فان
الحكم معلق عليه وقد قرر في محله ان الاصلين اذا تعارضا وكان احدهما اصلا مثبتا دون الآخر يجب تقديم الثاني على
الاول واما حكم نكاحه فلو جرت النكاح عليه مطلقا اعم من التزويج والتزوج لان الشك في سببية هذا العقد للحلية
والاصل عدمها ويمكن تقرير آخر وهو ان الرخصة في التزويج جاء على المؤنث والرخصة في التزوج جاء على
على المذكر والاصل عدم كونه انثى كما ان الاصل عدم كونه ذكرا فيخرج بها عن موضوع الحكمين ولا يخفى ان المقام
ليس مثل ما تقدم في لزوم المخالفة من اعمال الاصلين كمسئلة الانائين وغيرها وان كان العلم الاجمالي
في احد الطائفتين لكون الحكم في المقام ترخيصا غير مناف للترك قال واما الحكم في معاملة بعض ما كان
منها [illegible] وكان الحكم يختلف بالنسبة الى المذكر والانثى كما اذا اشترى من ينعتق عليه على تقدير كونه ذكرا او اشترى
من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى فنقول ان الاصل عدم كون هذا العقد سببا للعتق واما في العبادات
فما كانت منها راجعة الى الشك في التكليف فالمرجع فيها اصالة البرائة كوجوب الجهاد والجمعة عليه كذا ذكروه
لكن نقول ان الظاهر ان هذا خلاف مذهب الفقهاء وان كلام هذا البعض بالنظر الى مقتضى الاصول
لما يشير اليه كلام المحقق الثاني من كون الاختيار هنا مثل ذلك مسلما عندهم وذلك انه قال في مسئلة
صلوة الجمعة بعد ذكره انه يستشعر من كلامهم ان المرئة اذا حضرت وصلت الجمعة تكون مجزية ومسقطة
لظهرها ويلوح ذلك من بعض الاخبار ايضا واما الخنثى فقد قال في الاذكر بعدم وجوب الجمعة عليه لكون
الذكورية سببا في الوجوب والاصل عدمها وعن المصنف في النهاية مثله ولكن كان [illegible]

امر الخنثى على الاحتياط فيلزم ان يحضرها ولكن لا يعتد من العدد اللازم في الجمعة انتهى ثم قال البعض المذكور واما ما كان من قبيل الشك في المكلف به فيلزم الاحتياط كالشك في الشرائط والاجزاء بناء على ارجاعها الى الشك في المكلف به دون القول بالاشتغال فيها كالشك في جواز لبس الحرير في الصلوة ونحوه واما حكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون الاخفات في حق المرئة رخصة فيكون الامر دائرا بين المعين والمخير فيلزم الاحتياط باختيار المعين لانه القاعدة في كل ما كان الشك بين التعيين والتخيير وان قلنا بكونها عزيمة فيكون الامر دائرا بين المحذورين ويتبنى على القولين فيه من لزوم الاحتياط فيختار حينئذ اما بتكرار سورة الفاتحة او بتكرار الصلوة او الحكم بالتخيير ولكن لما كان مختارنا في الشك في الشرائط والاجزاء هو البرائة فيتوجه الحكم بالتخيير هنا ولكن قد ذكر صاحب الفصول انه لو قلنا بالاشتغال في الشرائط والاجزاء ايضا يمكن ان نقول بالبرائة هنا لكون الجاهل بالجهر والاخفات معذورا والمفروض كونه جاهلا بها وهذا ينفع لدفع ايراد ذكره الفاضل القمي ره على الشهيد ره من جهة حكمه في الذكرى بالاحتياط في مثل الستر واللبس وحكمه بالتخيير في خصوص الجهر والاخفات ووجه ايراد الفاضل القمي ره انه ان كان قائلا بالبرائة في الشرائط والاجزاء فيلزم ان يقول بها في الكل وان قال بالاشتغال فيلزم الحكم بالاحتياط في الكل ايضا فلا وجه للتفرقة واورد عليه الشيخ ره بوجهين الاول ان المستفاد من النص والفتوى كون الجاهل معذورا فيها بعد العلم بالنسبة الى الاعادة او القضاء لا معذوريته من اول الامر الثاني ان المراد من الجاهل في الاخبار هو الجاهل بالحكم فالظاهر منها الا الجاهل بالموضوع فلا وجه لتفرقتها بالحكم ثم قال البعض المذكور واما حكمه بالنسبة الى النظر الى الطائفتين فحاله حال الشبهة المحصورة لوجود العلم الاجمالي بكونه مكلفا باحد التكليفين الواردين على الذكور والاناث واشتغال ذلك موقوف على الاجتناب عن كلا الطائفتين فيجب من باب المقدمة هذا ولكن نقول ان الاشكال في تطبيق عبارة الشيخ ره على هذه القاعدة وتحصيل مراده منها لانه ره قال اما معاملتها مع غيرها فمقتضى القاعدة احترازه عن غيرها مع العلم الاجمالي بحرمة نظره الى احدى الطائفتين فيجب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب

من الشبهة ... الشرائط والاجزاء صح

في رسالته

الخطاب الاجمالي لان الذكور يخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك في دخوله في احد الخطابين والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع العلم التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب كما تقدم في الدخول والادخال في المسجد لو احدث المرء انتهى كلامه ره ووجه الاشكال عدم تحقق العلم التفصيلي بالتكليف بالغض وعدم وجود خطاب تفصيلي بهذا العنوان بان يرد في الكتاب او السنة ان الانسان مكلف بالغض عن احدى الطائفتين وان كان مراده العلم التفصيلي بالخطاب الشرعي بمعنى انه يعلم وجوب غض البصر عن هذه الطائفة او هذه فهذا عبارة اخرى للعلم الاجمالي لعدم كونه شيئا غيره الا ان يكون مراده انه يعلم تفصيلا التكليف الذي يثبت من باب المقدمة وهو الغض عن احدى الطائفتين بمعنى الاحتراز عنهما وفيه ان مثل هذا العلم التفصيلي موجود في جميع صور الشبهة المحصورة وان كان مراده وجود العلم التفصيلي بالمخالفة لهذا الخطاب الاجمالي اعني التكليف بالغض عن احدى الطائفتين فهو مع بعده عن سياق العبارة لا يصح الا في صورة فرض النظر الى الطائفتين دفعة واما في التدريج فلا يكون هذه مخالفة تفصيلية لانه يعلم انه خالف احد الخطابين اما بهذا النظر او بما كان قبله وهذا عين معنى المخالفة الاجمالية ولذا اشكل تطبيق هذه المسئلة بما يليها ما ذكره من وجود العلم التفصيلي بتكليفه بما ذكره في مسئلة الدخول لانه قد عرفت ان لها صورا ثلثة الاول ان نقول بكون الدخول والادخال متحققين بحركة واحدة فقال بوجود العلم التفصيلي بالمخالفة هنا وقد عرفت ان هذا لا يتصور في المقام الا على فرض النظرين دفعة مع ان الظاهر كون الكلام اعم منه الثاني ان نقول بكونهما متغايرين في الوجود ولكن نرجعهما الى عنوان واحد وهو مطلق الادخال فيكون مخالفة الخطاب التفصيلي ولكن قد ذكرنا عدم وجود مثل هذا العنوان في المقام مع تصريحه بعدم كون الخطاب مفصلا بقوله فلا عبرة باجمال الخطاب الثالث ان نجعل كلا واحد منهما عنوانا مستقلا وقد علم بكونه داخلا في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة وعدم انطباق هذا القسم واضح وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان غاية ما يمكن ان ينزل عليه كلام الشيخ ره وجهان الاول ان يكون مراده العلم التفصيلي بالتكليف الثابت من باب المقدمة وان اجريانه في جميع صور الشبهة المحصورة فلا يضره لقبوله المنع في كل ما يجري فيه ذلك الثاني ان يكون مراده صورة كون النظرين دفعيا فيعلم تفصيلا بحرمة نظره حينئذ وكونه مكلفا بالغض اما من جهة

في حل عبارة الشيخ ره
في مضمون الخبر

هذا المظنون الاتحاد من جهة هذه المظنة قالبها وهذا الوجه الاخير هو اللازم بقوله احدى الطائفتين وعلى التقديرين ينطبق
القسم الاول من مسئلة الاصول والادخال وعلى القصد الاول يكون انطباقه مع القسم الثاني ايضا بخلاف التقدير الثاني
فانه جنبه ادا واما حكم نظر الغير اليه فربما يستدل على عدم جوازه بالايات اعني قوله تعالى قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن
الاية على اسانها من الاية حيث انه يعم وجوب الغض عن الخنثى لعدم العلم بخروجها
ولكن اورد عليه الشيخ ره في حاشيته منه في بيان وجه التأمل الذي ذكره في المتن بان هذا مبني على كون العموم
مميزا للمصداق وهو خلاف التحقيق لما قدمناه من ان الشك في دخوله في المستثنى او تحت العام متساوية
بالنسبة الى لزوم المجاز لكون الشك في مصداق المخصص لا في تخصيص على حدة حتى يلزم زيادة مجاز ثم قال ويمكن ان يقال
ان ما نحن فيه من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين يعلم من جهة اندفاع الفتن
بين الاسباب فيرخص لكل منهما الحكم مع الخنثى بخلاف الغرض المقصود من عدم مخالطة الاجنبي مع الاجنبية
ولا يرد النقض بترخيص الشارع ذلك في الشبهة الابتدائية فانما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج ذلك
كل منهما لاحدى المرأتين اللتين يعلم اجمالا انهما اختان لاحدى الرجلين انتهى ونقول فان حصل لاحد المناط القطع
من جهة كون العلة ذلك فلا تأمل في الحكم بالتحريم والا فيشكل الى ذلك والا فالمرجع هو البرائة بالنسبة
الى كل واحد من الطائفتين لانه مردد بين الحرمة والاباحة فهذا اشكل واحدى المرعى اذ افرض رجلا والمرأة
ينظر ان اليه يكونان مكلفين يرجع كل واحد منهما الى اصله في حق نفسه مثل تلك المسئلة وكيف يقاس بقبيل
ترخيص الشارع رجلين تزويج كل منهما لاحدى المرأتين اللتين يعلم اجمالا انهما اختان لاحدى الرجلين كما ذكره الشيخ
لوجود الفرق البين بين المقامين لان كلامنا في الحكم الظاهري الناشي من اشتباه الموضوع لانه ترخيص الشارع
من اول الامر مع عدم الغائلة فيه لو فرض ذلك واما المختار من الوجوه فهو الوجه الاخير ان قلنا بكونها
داخلا في احدى الطبيعتين قطعا فيلزم اتباع الاصل المردد الا ما ورد فيه نص خاص فحينئذ اذا وجد في الخنثى
بعض الامارات الظنية الغير المنصوصة فهل يكون ذلك مميزا لها وعلامة لالحاقها باحد الاول الامارة ام لا الذي يستفاد
من كلام العلامة هو الاول لانه قال يعتبر في الخنثى المخرج الذي يبول عنها دون الاخر فان خرج البول عنهما فيعتبر الاسبق
فان كانا متساويين في السبق فبما ينقطع اخيرا فان تساويا تحقق الاشتباه فقال الشيخ بلزوم القرعة حينئذ

وقيل بعد الاصلاح ومثله في التمييز الحبل واللحية والحيض اذا كان بعضها معتبرة ونحو ذلك ولكن الاشهر
في ارث الحكم بالتنصيف واورد عليه بعضهم بانه لا وجه لاعتبار الظن في الخنثى لكونها من الموضوعات الصرفة وقد
قرر في محله ان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة ورده بعض آخر بان ذلك وان كان من قبيل الموضوعات
الصرفة الا انه لما كان مناطا للاحكام الكلية صار كالموضوعات المستنبطة في اعتبار الظن منها لجريان بناء العقلاء
على اعتبار الظن في كل موضوع يكون مناطا للاحكام كما ترى في الظنون الرجالية فان الظن بان هذا الراوي المسمى بمحمد مثلا
هو محمد ابن بكير الامامي ان فلان مثلا ظن بالموضوع الصرف مع ان اعتباره مسلم عند العلماء لما ذكرناه من كونه مناطا
للاحكام وفيه نظر لانه لم يثبت ما ادعاه من اعتبار الظن في الموضوع الصرف بمجرد كونه مناطا للاحكام ولم يسلم
بناء العقلاء على ذلك ايضا واما الظنون الرجالية فخارج بالاجماع وغيره من الادلة وغيرها مشكوك وقد تحقق
ان الشك في الحجية كاف في الحكم بعدم الحجية الامر السادس هو ان ما ذكرنا في القطع من انقسامه
على الطريقي والموضوعي يجري في الظن ايضا فالظن ايضا قد يكون طريقيا وقد يكون موضوعيا ولكنه يفارق العلم في
ان اعتبار طريقيته يحتاج الى جعل الشارع بخلاف العلم فانه قد عرفت ان العلم ليست طريقيته قابلة للجعل ان الشارع فالظن الطريقي
هو الذي يؤخذ موضوعا ولكن يعلم ان المراد اثبات الحكم للواقع واعتبار الظن من جهة كونه طريقا اليه كان يقول كلما
ظننت انه خمر فهو حرام سواء كان ثبوت الحرمة للخمر الواقعي معلوما قبل ذلك ام لا وعلى الاول يكون موضوعيا
لحكم متعلقه والثاني يكون طريقيا للحكم الظن الموضوعي الصرف وهو المأخوذ في الحكم على وجه الطريقية هو الذي علم ان المراد اثبات
الحكم للظنون الخمرية بان يكون الحرمة مثلا مخصوصا بالظنون الخمرية وان كانت دون غيره وان كان خمرا او
الى ذلك اشار الشيخ ره بقوله ثم ان الذي ذكرناه من كون القطع مأخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على جهة الموضوعية
جار في الظن ايضا وان فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل
الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا ولكن اوهمت هذه العبارة اختصاصها بالكلية
وعدم جريان الانقسام الى القسمين في الظن حيث بعد ذلك بلفظ الاستثناء وقال الا ان الظن ايضا قد يؤخذ
طريقا مجعولا الى متعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق

في اقسام الظن الى الطريقي والموضوعي

الشرعية فيتحقق انه حجة وقد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر ولا يطلق عليه الحجة فلا بد
من ملاحظة دليل ذلك الحكم لقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه الى آخر ما افاده في الاول انتهى كلامه رفع مقامه
فلنشرحها بما يوضح المراد منها فنقول اما قوله الى متعلقه متعلق بقوله طريقا وقوله مجعولا صفة الطريق والتقدير
قد يؤخذ طريقا الى متعلقه مجعولا واما قوله سواء كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم متعلقه فمعناه سواء
قوله او لحكم آخر والتقدير او كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم آخر والمراد من حكم متعلقه حكم ما تعلق به
الظن كالخمر في قولنا هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية حرام فيكون المراد من حكم آخر هو حكم غير
غير المتعلق اعني حكم ~~مظنون الخمرية في المثال المذكور والتمثيل بها موقوف على الفهم من احد الادلة من الدليل~~
الذي جعل الظن فيه موضوعا على وجه الطريقية على ما عرفت آنفا وقوله يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية بيان
للحكم الذي يختص بهذا القسم اعني ما كان موضوعا على وجه الطريقية لا الصفتية له ولا القول لحكم آخر بل مراده ان
من خواص هذا القسم هو قيام سائر الطرق اي باقي الطرق من الامارات والاصول مقامه واما قوله وقد يؤخذ
موضوعا الخ فيعلم المراد منه بالمقايسة الى ما قبله والمراد من قوله فلا بد من ملاحظة دليل الحكم الخ انه يلزم
في قيام بقية الطرق مقام هذا القسم متابعة الدليل فان ظهر منه ان المراد من جعل الظن موضوعا للحكم
هو اعتبار حصوله في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص فلا يقوم مقامه غيره كما ذكرنا
في القطع وان كان اعتبر من حيث الكشف والاعتقاد فيكون مثل الاول في قيام غيره مقامه ويتخلص مما
ذكرنا انه لا يتصور الطريقية الصرفة في الظن لعدم كونه كاشفا للواقع بنفسه لوجود الاحتمال الموهوم في مقابله
فينحصر الظن في القسمين اعني الموضوع على وجه الطريقية والموضوع الصرف وهذا هو المستفاد من كلام الشيخ
على ما عرفت آنفا ولكن اورد عليه بعض المتاخرين بان جعل الظن منحصرا في القسمين غير صحيح لامكان فرض
الطريقية الصرفة في الظن ايضا كالظن المعتبر عند انسداد باب العلم بناء على كون حجية مقدمات الانسداد
من باب حكم العقل لا من باب كاشفية العقل وبيان ذلك ان لهم في هذه المسألة مذهبين فقال بعضهم ان
العقل بعد ملاحظة مقدمات دليل الانسداد من القطع ببقاء التكليف وعدم التمكن من العلم و [illegible]

وغيرهما من العقلاء

اختلال النظام فيحكم بجواز العمل بالظن بمعنى جعله الظن بمنزلة الواقع وان ذلك وقال بعضهم ان العقل يكشف
عند ذلك ان المولى راض بالعمل بالظن في مثل هذه الصورة فعلى الثاني يكون هذا الظن ايضا مجعولا للشارع واما
على الاول فليس مجعولا للشارع بل هو مجعول العقل فيكون طريقا بنفسه فعلى هذا يكون اقسام الظن ايضا ثلثة
الظن الطريقي الصرف والظن الموضوعي الطريقي المجعول والظن الموضوعي الصرف ثم قال والظن يفترق عن العلم في ذلك
بوجهين الاول ان العلم لا يكون فيه تعلق على شيء بان يكون طريقيته معلقا على وجود شيء او عدمه بخلاف الظن فان
طريقيته معلق على عدم قيام الدليل على خلافه وعلى عدم انكشاف الواقع بحصول العلم وامثال ذلك
خلافا لصاحب الفصول حيث جعل القطع ايضا مثل الظن في ذلك وقال ان للشارع ان يعلق جواز العمل
بالقطع بشرط معين ولكنه خلاف التحقيق الثاني ان العلم اذا كان طريقا صرفا لا يقع وسطا بخلاف الظن فانه
يكون وسطا باقيا مع التشكيك حتى ما كان طريقا صرفا ايضا انتهى وذلك فيه نظر لان ذلك موقوف على كون مراد
الشيخ من قوله طريق بنفسه ما لم يكن مجعولا للشارع اعم من ان يكون مجعولا للعقل او لم يكن مجعولا اصلا حتى
يشمل الظن المذكور مع كونه مجعولا للعقل ولكن هذا فاسد من جهة ان المراد من لفظ الطريق هو الموصل لكون
وجه الشبه بين الطريق والعلم هو الايصال ومعنى بنفسه هو كون الايصال مستندا بمجرد ذاته لا بجعل الغير
فيكون معنى قوله طريق بنفسه هو الموصل بنفسه وبذاته والظاهر ان الظن عند الانسداد ليس موصلا الى الواقع
بنفسه مثل العلم بل بسبب ان العقل يجعله بمنزلة الواقع فهو طريق بجعل العقل لا بنفسه فظهر مما ذكرنا
ان الحق انحصار الظن في القسمين وعدم مشابهته للعلم في كونه طريقا بنفسه هذا وقد سبق الى بعض
الاوهام ان الشيخ ره اعترف بذلك بعين ما ذكره المورد من كون الظن ايضا منقسما على ثلثة اقسام و
ذلك من جهة فقرتين من عبارته في باب الانسداد ولا دلالة في شيء منها على ما ادعوه والمراد من
احدهما ما ذكره في اوائل المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد من قوله والحاصل انه كما لا يجب الامتثال
العلمي الاجمالي كذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال والمراد من الآخر ما ذكره
بعد ذلك في تقرير دليل الانسداد وكون مقتضاه هو الكشف او الحكم من العقل من قوله فهذا الحكم العقلي ليس من
مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وانه يكون فيها الظن مختصرا في مقام ويعبر عنها العلم

في كلام بعض المتأخرين في تقسيم الشك

تحصيل المراد في مقام آخر اما تفصيلا او اجمالا ووجه عدم الدلالة ان المراد من جعل ما قام عليه هو جعل المؤدى
بمنزلة الواقع وقد ذكرنا انه لا يلزم من كونه غير مجعول الشارع الا ان يكون طريقا بنفسه كما عرفت ثم انه ذكر بعض المتأخرين
ان الشك ايضا يكون على قسمين طريقيا وموضوعيا كالعلم والظن فالاول ما كان نظره الى الواقع كالشك
الثابت بعد انسداد باب العلم والظن على سبيل الفرض من جهة حكم العقل بان الموافقة الاحتمالية اولى من
المخالفة القطعية الذي يعبر عنه بالتخيير كالطرفين الشك والعمل بالثالث والشك الذي هو مورد الاصول والامارات والثاني
ان لا يكون كذلك بل يكون موضوعا صرفا واعترف بانه لم يجد شاهدا لهذا القسم ولا باس ان يمثل للتقريب بمثل الشك
في الطهارة حيث انه موضوع للحكم بنجاسته ان كان حالا ونظير الثمرة بين الشك الطريقي والشك الموضوعي في انه اذا قامت
بينة او واحد من الامارات على احد طرفي الشك ولكن لم يحصل منها علم ولا ظن حتى تكون مزيلا للشك فان كان من القسم الاول
يجب العمل بالبينة من باب التعبد وان كان الشك من القسم الثاني فلا يلزم العمل بها لان موضوع الحكم كان هو الشك
والمفروض بقائه وعدم زواله بقيامها فلا اعتبار بالبينة والامارة حينئذ بالنسبة الى الحكم الذي اخذ الشك في موضوعها هذا
واورد عليه بعض الناس بان الكشف لا يعقل في الشك لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين فلو كان كاشفا لزم اما الترجيح
بلا مرجح حيث كان كاشفا لاحدهما او لزم كونه دالا على المتناقضين ولزوم الامرين كبطلانهما واضحة وفيه ان هذا الايراد
ناش عن عدم التامل في كلام البعض المزبور وان كان ما ذكره في اول الامر من ان الكشف لا يعقل في الشك حسنا في
نفسه الا انه يظهر من استدلاله اخيرا انه لم يفهم مراد المعنى الكلام المتقدم لانه لم يذكر فيه لزوم الاخذ باحد الطرفين بعينه
او الاخذ بكلا الطرفين بل التصريح بالتخيير بين الطرفين ولزوم الموافقة الاحتمالية بالعمل باحدهما مخيرا والظاهر من الامر
عدم ارادة الكشف بالمعنى الحقيقي من لفظ الطريقي بل يراده مجرد النظر الى الواقع كما فسره بذلك صريحا فالاولى في الجواب
رد ما ذكره البعض المذكور ان يقال انه ان اراد من الكشف والطريق ايجاد اصطلاح لنفسه فيها فلا مشاحة في الاصطلاح
الا انه غير مستحسن مع عدم الحاجة اليه وعدم الفائدة فيه وان اراد الكشف الحقيقي الذي هو الايصال الى الواقع
فقد عرفت انه ليس بمعقول في الشك الامر السابع انه ذكر بعض المتأخرين في المقام اشكالا وهو انه قد عرفت
ان العلم والظن على ثلثة اقسام الطريقي الصرف والموضوعي على وجه الطريقية والموضوعي الصرف وعرفت ايضا ان
الامارة تقوم مقام ما عدا الاخير فاذا لوحظ ما دل على وجوب العمل بالبينة مثلا مع العلم الطريقي الصرف
والعلم الموضوعي الطريقي يلزم من دلالة الدليل المذكور على قيام البينة مقامهما استعمال اللفظ
العمل بها

ولعله لبيان حيث كونه صفة خاصة

الواحد

الواحد في اكثر من معنى لان قوله اعمل بالبينة مثلا يلزم ان يراد منه جعل مؤدى البينة بمنزلة الواقع بالنسبة الى العلم
الطريقي الصرف كالعلم بكون هذا الشيء خمرا فان الحرمة ثابتة على نفس الخمر الواقعي وكان العلم طريقا اليه بحيث حكم العقل بوجوب
اتباعه واوجب الدليل المزبور العمل بالبينة بمعنى جعل ما قامت عليه البينة بمنزلة الخمر الواقعي واما بالنسبة الى العلم الذي
هو موضوع على وجه الطريقية كما في قوله اشهد بما تعلم فيلزم ان يراد من الدليل المذكور اعني قوله اعمل بالبينة اقامة
من العلم في كل ما جعل العلم فيه موضوعا على وجه الطريقية اعم من العلم الوجداني والعلم الشرعي يعني مؤدى الامارة والبينة
فاستعمال الدليل المزبور في كلا المعنيين معا اعني جعل مؤدى البينة بمنزلة الواقع وجعل العلم اعم استعمال اللفظ
في اكثر من معنى في استعمال واحد وهو غير جائز والتحقيق في الجواب بانه لا وقع لهذا الاشكال اما اولا فلعدم وروده على الكل
لان بعضهم يجوز ذلك اعني استعمال اللفظ في اكثر من معنى في استعمال واحد واما ثانيا فلان القائلين لا استعمال
اللفظ في اكثر من معنى على قسمين لان بعضهم يمنع ذلك من جهة اقامة الدليل الاجتهادي على المنع وبعضهم
يمنعه من جهة اصالة التوقيف وعدم الدليل فعلى المذهب الثاني لا يقع معارضة الاصل للدليل لانه بعد
فرض كون ادلة الامارات مستعملة في اكثر من معنى فهو دليل موجب للخروج عن مقتضى اصالة التوقيف
فلا يجري الاشكال بناء على مذهبهم ايضا واما ثالثا فلان قوله اعمل بالبينة مثلا ليس مستعملا في المعنيين بخصوصهما
بل هو مستعمل في معناه الحقيقي وهو الاخذ والمتابعة غاية الامر ان مصاديقه تختلف باختلاف
الاسباب والموارد فالواجب هو الاخذ بها ومتابعتها في كل مورد بحسبه فان اجيب عن ذلك فنقول
انه يمكن تعميم احد المعنيين المذكورين وهو تنزيل مؤدى البينة منزلة موضوع الحكم على كلا القسمين
بان يقال ان المراد من قوله اعمل بالبينة مثلا هو جعل مؤدى البينة منزلا منزلة موضوع الحكم سواء كان
هو الموضوع الواقعي الخارجي كالخمر او معلوم الخمرية ففي الطريقي الصرف يجعل مؤداها منزلا منزلة الموضوع
الواقعي وفي الموضوعي على وجه الطريقية يجعل بمنزلة الموضوع المعلوم هذا تمام الكلام في القطع المقصد الثاني
في الظن والكلام فيه يقع في مقامين الاول في امكان التعبد به عقلا الثاني في وقوعه اما الكلام
في المقام الاول فنقول المعروف المشهور بحيث لم يعرف ذكر المخالف فيه الا ابن قبة هو القول بامكان التعبد
بالظن عقلا بمعنى ان العقل يحكم بانه يمكن ان يأمر الله عباده في عباداته بطريق الظن ويطلب منهم الامتثال

عقلا او شرعا

المقصد الثاني في الظن

الظن والتعبد من تعبد بمعنى التعبد اي طلب العبودية والمراد من الظن في هذا المقام هو الظن الطريقي لا الظن الموضوعي كما هو واضح هذا وقد خالف في ذلك ابن قبة فقال بامتناعه وكلامه وان كان في خصوص الظن الحاصل من الخبر الواحد الا ان ما استدل به من دليل المنع عام بالنسبة الى جميع افراد الظن كما سيأتي ومن هنا جاز لهم نسبة القول بالامتناع مطلقا الى ابن قبة ثم ان مراده من الامتناع هل هو الامتناع الذاتي مثل امتناع اجتماع النقيضين او الامتناع العرضي بان يكون الامتناع عارضا له من جهة منافاته لغرض الشارع او المنافاة للحكمة ولزوم القبح على الحكيم ونحو ذلك كما ذكره بعضهم في امتناع استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد من جهة كونه منافيا للغرض الذي هو الوضع وتردد في ذلك بعضهم والظاهر ان محله لكون ما ذكره من الدليل الاول من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال تحميلا لارادة كل من الامرين لامكان ان يريد الامتناع الذاتي باعتبار اجتماع وصفي الحل والحرمة في شيء واحد لان ما كان حراما قبل الظن بحليته يصير حلالا عند الظن بها فيجتمع الوصفان لعدم زوال الحرمة وكذا العكس فيلزم اجتماع النقيضين ويحتمل ارادة الامتناع العرضي باعتبار ان الله تعالى حرم بعض الاشياء التي نهى العباد عنه وجعل بعضها حلالا لا يتوسع فالامر بالظن الذي هو موجب لاختلاطهما واشتباه الحلال بالحرام وبالعكس مناف لغرض الشارع وهو مناف للحكمة فيكون امتناعه عرضيا ثم انه لا بد في المقام من تأسيس اصل يكون هو المرجع عند عدم الدليل على الطرفين فنقول قد يقال ان الاصل موجود وهو اصالة الامكان المأخوذ من كلام الشيخ الرئيس ان كل ما قرع سمعك وشككت في امكانه وامتناعه فذره في بقعة الامكان وفيه نظر لان المراد من الحكم بالامكان عند الشك اما الحكم بكونه ممكنا واقعا او الحكم بكونه ممكنا ظاهرا وليس المراد الا لزوم التوقف اما الاول فلا يصح اذ لا دليل لعدم حكاية الاصل عن الواقع بل لا معنى له اصلا لانه لا يتبدل الواقع بالبناء على شيء على ما هو عليه واما الثاني فلا دليل على لزوم هذا البناء مع ان كلامنا في الامكان والامتناع بحسب العقل وان كان المراد هو انه فلا يفيد شيئا واحدا من القولين وان ذكر بعض المتأخرين ان لا يكون للتمسك بالامكان ثبوت التوقف عند عدم الدليل ولا يخفى فساده لان معنى التوقف هو عدم الحكم بشيء من الطرفين فكيف يكفي في اثبات الامكان به مع ان نسبته متساوية بالنسبة الى القولين الا اذا قد فسروا اصالة الامكان بما في الكتاب

وتقريره ان الامكان هو تساوي الطرفين اعني الوجود والعدم في عدم كونهما ضروريا فاثبات الامتناع محتاج الى رجحان طرف العدم بكونه ضروريا وهو امر زائد على الحالة السابقة التي هو التساوي فعند الشك يستصحب عدمه وفيه ان هذا مبني على كون الكلام في الامكان الخاص مع ان النزاع في الامكان بالمعنى الاعم فالكلام في ان هذا الامر ممتنع ام لا فالمراد من الامكان حينئذ مقابل الامتناع هو ان لا يكون عدمه ضروريا فيشمل الواجب ايضا فالشك في ذلك موجود من اول الامر وليس له حالة سابقة متيقنة وتارة تفسير بالغلبة بمعنى ان افراد الممكن في المعقولات اكثر واغلب من افراد الممتنع والحق بطلان ذلك ايضا لعدم حصول الاحاطة بالمعقولات كلها حتى يعلم حال افرادها من حيث الغلبة والقلة ومع تسليمها فلا تفيد الا الظن واعتباره في المقام اول الكلام فظهر مما ذكرنا عدم وجود اصل في البين حتى يكون مرجعا عند عدم الدليل اذا عرفت ذلك فنقول حجة المثبتين للامكان وجوه الاول ما ذكرنا من الاصل وقد عرفت حاله والجواب عنه الثاني الاجماع وقد ادعاه العلامة وكأنه من جهة علم الاعتداد بمخالفة ابن قبة لكونه معلوم النسب ولكن لما كانت المسألة عقلية فلا اعتبار بالاجماع فيها كما عرفت في محله الثالث ان الوقوع اخص من الامكان وقد شاهدنا وقوعه في الشرع كما في البينة وان لم تفد القطع وفي دلالة الالفاظ حيث ان اثر اسفار العمل بها مع كونها ظنيا وفي العمل بخبر الواحد فان الظاهر كونها حجة مطلقا سواء افاد القطع او الظن فان قلت قلنا بكونها من هذا الاحتمال ان يكون الامر مدعيا لانفتاح باب العلم ويمكن كونه معتقدا على السيد وهو قائل بالانفتاح وحينئذ فلا يحصل لنا القطع بكونهم عاملين بالاخبار الغير المفيدة للقطع لامكان ان تكون الاخبار المعمولة محفوفة بقرائن موجودة عندهم وخفيت علينا ولكن يصح الحكم في الظاهر بما ذكرنا لاصالة عدم القرينة وغيرها ونقول يمكن المناقشة في هذا الدليل بان البينة في الموضوعات والمانع يدعي الامتناع في الاحكام الكلية من جهة استلزامه الاحكام وتبدل الاصل الشرعية ولاحتمال ان يدعي كون دلالة الالفاظ قطعية كما هو قول بعضهم واما ما ذكره في الخبر ففيه انه لا معنى لادعاء الظن بامكان التعبد بالظن في مقابل من يدعي القطع بامتناع العمل بالظن والتعبد به لعدم اعتبار الظن عنده اصلا الرابع ما ذكره بعضهم وهو انا نقطع بانه لا يلزم من التعبد بالظن محال بعد ما تبطل من دليل الخصم على الاستحالة واورد الشيخ على ظاهر هذا التقرير بان القطع بعدم لزوم المحال في الواقع لا يكون الا بعد الاحاطة بجميع الجهات والمقبحات الواقعية والعلم بانتفائها الثاني في المقام مع انه يحتاج لنا بعدم وجود الاحاطة بما ذكرنا

ما ذكره بعض المتأخرين

بالنسبة الى المتأخرين ومن يلازمهم من جهة وجود القرينة عندهم وان اختفت علينا

فيحتمل ان يكون في التعبد بالظن مفسدة او مفاسد تعرض من اغراض الشارع الخفية من جهات الحكمة فالاولى ان يقال
انا اذا راجعنا الى عقولنا لا نجد في انفسنا ما يوجب الاستحالة فنحكم بالامكان لكون ذلك طريق العقلاء في
الحكم بالامكان والحاصل من ذلك هو الامكان الظاهري الثابت ببناء العقلاء عند عدم وجدان ما يوجب
الاستحالة ولا يخفى ان مفاد ذلك هو مفاد ما تقدم من كلام الرئيس فتدبر واما حجة المانع فوجوه الاول
ما اشار اليه الشيخ في الرسالة من انه لو جاز التعبد بالظن في الاخبار عن النبي لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى
لاتحاد المناط وكونهما اخبارا عن الشرع الواحد مع ان التالي باطل اجماعا للاتفاق على عدم قبول من يخبر عن الله تعالى الا بالمعجزة
الثاني ما ذكره السيد في الذريعة من انه لو جاز ذلك لجاز في رواية القرآن ايضا مع انهم اجمعوا على ان ما لم يكن
متواترا ليس بقرآن الثالث انه لو جاز التعبد بالظن في الاحكام الفرعية لزم جوازه في اصول الدين ايضا
مع قيام الاجماع على عدم كفاية الظن فيها الرابع ما ذكره السيد ايضا من انه لو كان التعبد بالظن جائزا لزم
جواز العمل بالخبرين المتعارضين لوجود المقتضي فيهما وهو غير جائز قطعا الخامس ما ذكر نقلا في الرسالة من
ان العمل بالظن موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن من مخالفة الظن للواقع فيكون الشيء حراما
وحلالا في زمان واحد وهو محال للزوم اجتماع النقيضين او المتضادين وعبر عن ذلك بلزوم تبدل
الاحكام والظاهر ان مراده هو ما ذكرنا اما الجواب عن تلك الوجوه فاجيب عن الاول بوجوه منها الاول منع
قيام الاجماع على انتفاء التالي وهو الاخبار عن الله بل معقد الاجماع هو عدم وقوعه بمعنى انهم اجمعوا على
ان الله لم يتعبدنا بالظن في الاخبار عنه وذلك لا يثبت امتناعه وفيه تأمل لان هذا الجواب يستلزم الالتزام
بالامكان فيه ايضا مع انه باطل والثاني لزوم كون من عمل بالظن في قبول قول من يدعي النبوة من دون الاستناد
الى المعجزة معذورا لان المفروض ان العقل لا يستحيل ذلك فقد لا يبقى له اطلاع على شرع حتى يعلم ان الله لم
يجوز التعبد بالظن في الاخبار عنه مثل ادعاء آدم ع النبوة على قابيل وهابيل ونحو ذلك الوجه الثاني منع
الملازمة بين الامرين لان الاخبار عن الله مستلزم للرياسة العامة وهي مطلوبة للنفوس فيكثر الدواعي في انتحالها
وتعمد الكذب في الاخبار عن الله فيلزم الاهتمام في سد طرقها باشتراط المعجزة والعلم فيه بخلاف الاخبار عن النبي ص لقلة الدواعي

على الكذب فيه لعدم الرياسة في رواية حكم فرعي من الاحكام الثالث وجود الفارق بين المقامين وهو التمكن من
تحصيل العلم في الاخبار عن الله تعالى من ملاحظة المعجزة وغيرها من احوال مدعي النبوة وسقوط التكليف بالقبول لو لم يحصل
العلم مع ذلك بخلاف ما نحن فيه لانسداد باب العلم لاغلب الناس في اغلب الازمنة وهو وان لم يكن علة لجواز
العمل بالظن في الاحكام حتى يكون دائرا مداره الا ان الانسداد الحاصل لاغلب المكلفين في اغلب الازمنة
حكمة لتشريع العمل بالظن فيها لجميع المكلفين مطلقا لعدم لزوم الاطراد في الحكمة كما ان نظيره كثير في الفقه نظير غسل
الجمعة المشروع لرفع ارياح الآباط والعدة المشروعة لعدم اختلاط الانساب مع عدم دورانهما مدار الحكمتين
واما الجواب عن الوجه الثاني وهو لزوم جواز العمل به في الاخبار عن القرآن فهو ان الفرق بين القرآن وبين غيره من
الاحكام من جهة كون المقصود من انزال القرآن ان يصير معجزة للنبي ويبقى ما دام وجود الدنيا فوجب الاهتمام في نقله
باشتراط التواتر والعلم فيه حتى لا يتطرق اليه الخلل من جهة دس فيه ما ليس منه مع كثرة الدواعي الى نقلها حتى حصل التواتر
فيها بخلاف سائر الاحكام والحاصل منع الملازمة ايضا بين المقامين واما عن الوجه الثالث وهو لزوم جواز العمل في
اصول الدين فمنع الملازمة ايضا لتيسر تحصيل العلم فيها لكونها مسائل معدودة مضبوطة بالقواعد العقلية مع كون
التكليف ساقطا فيما لا سبيل الى العلم فيه او لم يتمكن منه بخلاف ما نحن فيه لانتشارها وعدم الحصر والضبط فيها مع عدم
سقوط التكليف عند عدم التمكن من العلم قطعا واما الجواب عن الرابع وهو ما ذكره السيد من لزوم العمل بالخبرين
المتعارضين فبوجود المانع من العمل بهما لان كل واحد يقتضي العمل به في نفسه ولكن معارضة الآخر مانع عنه
فصح بذلك الجواز مع منع المانع مضافا الى قبول العمل بهما بحسب الامكان بمعنى الاخذ باحدهما تخييرا اذ لا نقول بالطرح بهما
معا واما الجواب عن الخامس وهو لزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام فنظر لنقض احدهما الطريق النقض والآخر طريق
الحل اما الاول فذكروا فيه وجوها اربعة الاول النقض بالبينة ونحوها من الامارات مع كونها حجة اجماعا فما هو
جوابه فيها فهو جوابنا في غيرها ولا يتوهم عدم صحة النقض لعدم كون اعتبار البينة من باب الظن لان الكلام
في مطلق العمل بغير العلم مضافا الى الاولوية في الظن لانه اذا جاز العمل بالبينة ونحوها مع عدم افادتها
الظن فجواز العمل بالظن بطريق اولى الثاني النقض بدلالات الالفاظ حيث ان الظن معتبر فيها فلو كان
العمل بالظن موجبا لتحريم الحلال وتحليل الحرام للزم فيها ايضا الاتيان لعدم القائل بالفصل عن العمل بالظن فيها وفي
الاحكام في دلالات الفاظ الكتاب والسنة الثالث النقض بالتقليد حيث ان التقليد كان ثابتا

في الجواب عن حجة من قال بامتناع التعبد بالظن

في زمن الائمة وغيرها الى هذا الزمان فان الامام عم كان امر زرارة بالافتاء وكان المقلدون فان
مقلديه معروف وثبوت التقليد في زماننا ايضا واضح الرابع النقض بالقطع لاحتمال كونه جهلا مركبا
فيلزم ما ذكره من لزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام في القطع ايضا واما الجواب بطريق الحل فهو ان يقال
ان ما ذكره من لزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام يتصور في كل واحد من الاربعة لانه اما ان يكون المراد من
تحريم الحلال تبدل الحلال الواقعي الى الحرام الواقعي او تبدل الحلال الظاهري الى الحرام الظاهري او تبدل
الحلال الظاهري الى الحرام الواقعي او العكس يعني تبدل الحلال الواقعي الى الحرام الظاهري وعلى هذا القياس في تحليل
الحرام فنقول فان كان مراده احدى الصور الثلثة الاولى فيمنع اللزوم لان مؤدى الخبر الواحد مثلا ليس هو الا الحكم الظاهري
فلا يلزم من العمل به تبدل الحلال الواقعي الى الحرام الواقعي ولا تبدل الحلال الظاهري الى الحرام الواقعي
وكذا لا معنى لتبدل الحلال الظاهري الى الحرام الظاهري لعدم كون نظر الخبر الواحد مثلا الى الظاهر بل هو مخبر عن
الواقع وان كان مؤديه حكما ظاهريا وان كان مراده الصورة الرابعة فنختاره فنلتزم بها اذ لا امتناع فيها
ثم ان بعض المتأخرين ذكر توجيها لكلام ابن قبة وهو ان منعه عن العمل بالظن اما ان يكون مع فرض الانسداد
انسداد باب العلم او مع الانفتاح والاول لا يليق ارادته منه لان مع فرض انسداد باب العلم فاما ان يقول
ببقاء التكليف او لا يقول به بل يقول بكون الناس كالبهائم في ارتفاع التكليف عنهم لا سبيل الى الثاني لكونه
مخالفا للضرورة والاجماع ومع القول بالاول فاما ان يقول بكونهم مكلفين بالعلم فهو تكليف بالمحال اذ المفروض
انسداد العلم او يقول بكون التكليف بغير الظن من الوهم وغيره فهو يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح فيظهر
ان كلامه مع فرض الانفتاح كما يشعر به ما ذكرنا من كونه متقدما على السيد واتباعه الذين يدعون الانفتاح
فحينئذ يمكن ان يجاب عن النقوض الاربعة اما عن الاول فبوجهين الاول ان حجية [illegible] امر قد وقع
من الشارع فنعلم اجمالا بوجود مصلحة فيها وبعدم منافاتها للحكمة فلا يجوز التعدي منها الى ما لم يعلم وجود
المصلحة فيه وادخل فيه بالحاق على السابق الثاني ان البحث في الموضوعات وباب العلم منسد فيها فيخرج
عن محل الكلام واما عن الثاني فلا يمكن ان يدعي الانفتاح حصول العلم بها القطع فيها للانفتاح قرائن ومن جهة
زمانه بكثرة القرائن المختفية علينا فلا يجوز العمل بالظن فيها ايضا واما الجواب عن الرابع فبوجهين الاول

ان جواز العمل بالقطع مع كونه جهلا مركبا ليس من جهة جعل الشارع او العقل بان يجعلاه حجة في حقه بل لانه
بحكم العقل يكون معذورا من جهة ان تكليفه بغيره تكليف بالمحال الثاني ان كلامنا في فرض انفتاح العلم
بالواقع والان انسداد ويكون اشد من الانسداد الحاصل بالجهل المركب فطريق العلم بالواقع منسد عليه
فيخرج عن فرض البحث ثم انه بعد تطبيق كلام المانع على صورة الانفتاح قد اجابوا عنه بما حاصله ان جعل خبر الواحد
او غيره من الامارات مع فرض التمكن من العلم يتصور على قسمين الاول ان يكون المقصود من جعل خبر الواحد مثلا
حجة وجوب العمل به من جهة محض كونه طريقا الى الواقع وكونه موصلا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه ولم يلاحظ فيه
مصلحة اخرى لكون المكلف حتى تعارض مصلحته مصلحة الواقع فلا يترتب حينئذ اثر على نفس الامارة من حيث هي فان طابق
الواقع فبها والا فلا يترتب على العمل بها ثواب ولا عقاب ويلزم القول بعدم الاجزاء في الاوامر الظاهرية وعلى هذا
وذلك نظير حكم العقل بحجية الظن عند انسداد باب العلم فان الغرض من العمل بالظن حينئذ ليس الا الوصول الى الواقع
من دون توقف على وجود مصلحة في نفسه وعلى هذا فلا بد للشارع ان يختار منها ما هو اقرب في الايصال الى الواقع ان
كانت مختلفة والا فيتخير ان كانت الامارات متساوية كما انه يجب علينا عند الانسداد تحري ما هو الابعد فسادا ولذا لم يجز العمل
بالقياس مع فرض الانسداد ايضا القسم الثاني ان يكون الغرض من جعلها ملاحظة مصلحة في نفس العمل بالامارة بحيث
تكون المصلحة الحاصلة في العمل بمؤدى خبر الواحد مثلا بسبب اخبار العادل به راجحة على المصلحة التي كانت في الواقع
عند فواتها بسبب مخالفة الخبر للواقع مثلا اذا كانت صلوة الجمعة حراما في الواقع فرضنا انه يكون في تركها مصلحة
في الواقع ويستلزم وجود مفسدة في فعلها واقعا ولكن يحصل بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة في فعلها راجحة
على المفسدة الكائنة فيها قبل قيام تلك الامارة اما جعلها حجة في القسم الاول بان اوجب الشارع العمل بها
مع فرض انفتاح باب العلم من جهة مجرد كونه طريقا الى الواقع فهو في نفسه قبيح مع قطع النظر عن المصلحة
الخارجية قبيح لعدم الجابر للمصلحة الفائتة وعدم جواز تفويت الواقع من دون غرض فيلزم ما ذكره ابن
قبة من تحريم الحلال وتحليل الحرام الا انه يمكن ان يكون مصلحة خارجية داعية الى جعلها كان يكون الخبر مثلا
في نظر الشارع اغلب مطابقة للواقع من العمل بالادلة القطعية التي يعمل بها المكلف او يكون مساويا معه في اتفاق
في الايصال الى الواقع الا ان تقول ان هذا خروج عن الفرض لان المفروض هو انفتاح باب العلم والمراد منه

في الجواب عن ادلة
المانع عن التعبد بالظن

هو التمكن من الوصول الى الواقع لانفتاح باب الاعتقاد ولو كان جهلا مركبا اذ لا يتصور ادعاء الانسداد فيه الا مع
الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع واما في القسم الثاني فنقول لا امتناع فيه لعدم القبح فيه اصلا ثم
قال فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب لانه اذا فرض ان في صلاة الجمعة التي اخبر بها العادل مصلحة راجحة
على المفسدة الواقعية فلا يبقى فيها مع ذلك مفسدة حينئذ حتى يوجب حرمتها لوجود المفسدة فيها معلق
على عدم حدوث المصلحة الراجحة من اخبار العادل بوجوبها فاطلاق الحرام الواقعي عليه ايضا باعتبار كونها حراما
في نفسها بمعنى انها حرام لولا اخبار العادل لا انه حرام بالفعل والحاصل ان صلاة الجمعة التي [illegible] الاخبار واقعة
من الوقائع لم يكن فيها حكم فعليا قبل قيام الامارة فاخبار العادل وصارت واجبا فعليا بعد اخبار العادل [?] والمصوبة
وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظاهر بطلانه ايضا قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا
عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا كان الجواب به عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن واقعا
لاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده لعدم الاحالة [?] بعدم كون ذلك تصويبا باطلا من جهة ان المناط بطلانه
هو الاجماع المحقق على طبق الاخبار والحاصل منها عدم جواز خلو الواقعة عن حكم واقعي فعلى هذا فليس بالحمل من
هذا القبيل لوجود الحكم الواقعي في صلاة الجمعة التي قامت الامارة على وجوبها غاية الامر يتبدله بالحكم الظاهري ويجيء ثانيا بان مقصوده
في المقام هو الجواب عن ابن قبة فيكفي فرض بطلان التصويب بهذا المعنى ايضا لكن الجواب عنه ان بطلانه
انما ثبت بالاجماع والاخبار الدالين على عدم وقوعه لا من جهة الاستحالة العقلية فلا يلزم من اتيان التصويب
في التعبد بالظن امتناعه ثم قال ان كلامه قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله
بعيد انه لا اختيار او دل بطلان التصويب فلو حكم بالصحة هنا مع كونه فردا من موارد التصويب يلزم الحكم
بالمتناقضين فلا يعد الحكم بامتناعه فتامل ثم ان مناسبة المقام تقتضي الاشارة الى ما ذكره الشيخ من الكلام
في كيفية جعل الامارة وان اعترف بكونه خارجا عن محل الكلام فنقول ان جعل الامارة والتعبد بها يتصور
على قسمين الاول ان يكون المقصود منه مجرد الوصول الى الواقع من دون ملاحظة مصلحة في العمل بها سوى الوصول
اليه الثاني ان يلاحظ فيها مصلحة حاصلة في نفس العمل بها بحيث تكون جابرة لمصلحة الواقع الفائتة [?]
عند المخالفة اما بترجيحها على مصلحة الواقع او مساواتها لها اما الاول اعني ما كان المقصود من جعلها مجرد الوصول

الى الواقع فقد جعله الشيخ على ثلثة اقسام الاول ان يكون دائم المطابقة للواقع في نظر الشارع وان لم يعلم به
المكلف الثاني ان يكون غالب المطابقة في نظره بمعنى انه اذا لوحظت الامارة من حيث هي مع قطع النظر عن نسبتها الى
العلم فهي كانت مطابقة للواقع كثيرا الثالث ان يكون في نظره اغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف لكون
الكثير منها في نظر الشارع جهلا مركبا قال لا وجه الاول والثالث لوجوب الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن المكلف من الاسباب المفيدة للقطع
واما في الثاني فلا يصح الا مع تعذر باب العلم لانه تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح
والمراد من قوله يوجبان الامر بسلوكها انهما مقتضيان لجواز الامر به بمعنى ان كون الامارة دائم المطابقة سبب لجواز
الامر بها او تسهيل الامر على العباد وكون الامارة اغلب المطابقة سبب لجوازه ايضا لكونه اقرب الى الواقع من القطع
ويستفاد من كلامه اعني من قوله واما في الثاني فلا يصح الا مع تعذر باب العلم ان الكلام اعم من صورتي الانفتاح والانسداد
ولا ينافي ذلك كون الامارة اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف لان باب العلم وان كان مفتوحا الا ان الحاصل [?]
عادة للاكثر انما يحصلون بقطعهم مع كونه جهلا مركبا من جهة اشتباه القطع بالعلم واعتقاد الوصول الى الواقع وقد
عرفت فيما تقدم انه لا يمكن نهي القاطع عن العمل بقطعه اذ المراد من الانفتاح باب العلم هو امكان تحصيل العلم لا لزوم
حصوله لكل احد فلو جعل لهم الامارات التي هي اغلب مطابقة من القطع والعلوم الحاصلة للمكلف فلا مانع فيه ذلك
ولكن في توجيه هنا القول على الشيخ وهو ان مراده ان كان هو استيفاء الاقسام الصحيحة او الاعم منها فان كان الاخير
فلا وجه لترك باقي الاقسام وهو نادر المطابقة في صورة ملاحظة الامارة من حيث هي والآخر ما كان اقل مطابقة
في صورة ملاحظتها مع العلم او كان متساويا معه فالاقسام المتصورة ستة وان كان مراده الاول فلا يصح ترك ما كان
مساويا للعلم في المطابقة لصحة الجعل فيها قطعا كما اشار اليه في دفع كلام ابن قبة الا ان يحمل على عدم ذكره
هنا اعتمادا على ما ذكره هناك فتامل اما القسم الثاني فقال انه ايضا على اقسام ثلثة الاول ان يكون الاحكام
الواقعية كلها مختصة في الواقع بالعالمين ويكون حكم الجاهل مطلقا بغير امر من الشارع او القطع تابعا للامارة
بحيث لا يكون في حقه مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة حكم ناظر [?] مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم
لا حكم له اصلا او محكوم بما يثبت في علم الله ان الامارة سيؤدي اليه فقال ان هذا التصويب باطل عند اهل الصواب من المخطئة
وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والآثار ولا يخفى انه اذ الاريب من التصويب بهذا المعنى فلا [?]

دعلّمها [?]

[illegible]

فلا يرد عليه الاشكال الوارد على المصوبة القائلين بعدم وجود حكم في الواقع الا بالنسبة الى العالمين ولا بالنسبة الى الجاهلين
وهو لزوم عدم جواز الفحص عن الادلة والامارة لانه اذا لم يكن في الواقع حكم اصلا فاى شيء يطلب ويتفحص
عن الامارات ولكن بناء على هذا المعنى يمكن دفعه بان المطلوب من الفحص هو تحصيل حكم العالمين وفي هذا الجواب
نظر لا يخفى مضافا الى ... المقصود عن الاشكال بان المطلوب ليس هو الحكم بل هو شبيه الحكم يعني
ما ينبغي ان يحكم به في هذه الواقعة الثاني ان يكون العالم والجاهل مشتركين في اصل الحكم وجعله ولكن يكون الحكم الفعلي
تابعا للامارة والحاصل ان لله تعالى في كل واقعة حكما الا قيام الامارة على خلافه فيكون قيام الامارة
المخالفة مانعا عن فعلية ذلك الحكم فالحكم الثاني موجود في حق الكل بمعنى وجود المقتضي والجعل والفعلية
مختص بغير الظان بالخلاف من جهة كون الظن على الخلاف مانعا عن فعلية الحكم فعلى هذا فيشترك هذا القسم مع القسم
الاول في الظان بالخلاف حيث لم يثبت له حكم واقعي في كلا القسمين وانما حكمه هو مؤدى الامارة وهو غير الحكم الواقعي
الثابت للعالمين ويفترق القسمان في من طابق ظنه الواقع والعامل بالامارة المطابقة ففي القسم الاول تكون
الامارة سببا لجعل الحكم وحدوثه في حقه وعلى القسم الثاني لا يحدث بسببها حكم في حقه وانما يكون ظنه مانعا
عن المانع وهو الظن بالخلاف القسم الثالث ان لا يكون في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه مصلحة من
جهة قيام تلك الامارة بل انما كانت المصلحة في السلوك والانقياد والالتزام على طبق الامارة مع كون تلك
المصلحة ما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم والا كان تفويتا
لمصلحة الواقع وهو قبيح ومراد الشيخ ره من قوله الا ان الامر بالعمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام
العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة هو ما ذكرنا
من كون المصلحة في نفس العمل والسلوك وذكر الامر باعتبار كونه سببا ومنشأ للعمل لا ان المصلحة في نفس
الامر كالاوامر الابتلائية لان الحركة والعمل لا يكون مطلوبا حقيقة في الاوامر الابتلائية بخلاف ما نحن فيه اذ ان
الشيخ ره على الفرض بما حاصله ان هذا القسم يرجع الى القسم الثاني ويكون تصويبا باطلا وجه ذلك انك قد
عرفت في القسم الثاني ان في صورة مخالفة مؤدى الامارة للواقع يكون قيام الامارة سببا لجعل مؤديها
على المكلف والحاصل من القسم الثالث ايضا هو ذلك لانه اذا فرض كون الواقع وجوب صلاة الظهر

[2] كما هو المفروض في القسم الثالث حيث كانت المصلحة في الامر بهذا ... على القسم الاول

وقامت

وقامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فاما ان يكون في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها الفوت بترك صلاة
الظهر او لم يكن فيها تلك المصلحة وعلى الثاني يكون الامر بالعمل بالامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من
ادراكه بالعلم واما على الاول يرجع القسم الثالث الى القسم الثاني لانه بعد فرض وجود المصلحة على الوجه المزبور
في فعل صلاة الجمعة يكون صلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا تكون واجبة في حقه لعدم
وجود صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد ظاهرا او واقعا متعلقا بصلاة الجمعة فيكون قيام الامارة
سببا لجعل مؤديها على هذا الشخص فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من عنده الامارة
على وجوب صلاة الجمعة في انحصار الحكم هنا وجوب صلاة الجمعة وهو التصويب الباطل فاجاب عن ذلك
اولا بما ذكر من رجوع القسم الثالث الى الثاني وجود الفرق بينهما وهو انه لما كانت المصلحة في القسم الثاني في المامور به
والفعل الذي تضمنت الامارة حكمه فيكون صلاة الجمعة واجبة عليه واقعا فلو اداها فقد فعل الواجب الواقعي وعلى هذا
فلو انكشف الخلاف ووجوب الظهر عليه فيصير ذلك من قبيل انقلاب الموضوع واقعا كما اذا صار المسافر بعد صلاة القصر
حاضرا فلا يلزم الاعادة لو كان الوقت باقيا لانه فعل الفعل الذي فيه مصلحة مع الامر تعيينا فلا وجه لطلب شيء آخر من المكلف
فيوجه كون الامر مقتضيا للاجزاء بناء على هذا الفرض واما بناء على القسم الثالث فلما لم يكن في الفعل نفسه مصلحة ولم يصر
صلاة الجمعة واجبا عليه في الواقع وانما كانت المصلحة في نفس العمل بالامارة وترتيب اثار الواقع على مؤديها
غاية الامر انه لو فات بسبب ذلك الواقع بان استمر الحكم الظاهري الى اخر الوقت او الى الموت يلزم كونه
مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر حذرا لحكم العقل بقبح طلب الواقع منه مع تفويته
عليه وهو ممكن مع اتيانه بالعلم واما اذا لم يستمر وانكشف الخلاف في الوقت بان علم بوجوب الظهر قبل خروج
الوقت لظهر وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا ووجب البناء على عدم وهو معنى الامر واقعا في
المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامري لعدم وجود المصلحة في نفس صلاة الجمعة وانما تحققت مصلحة العمل على طبقه
ما دامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب اتيان الظهر
لعدم اتيانه بالواجب الواقعي لما عرفت من عدم كون الجمعة واجبة في الواقع لعدم اشتمالها على المصلحة بناء
على القسم الثالث ويترتب من ذلك عدم اقتضاء الامر الاجزاء بالنظر الى الاعادة واما مسئلة القضاء بان كان

[3] فلا يلزم الاعادة ولا القضاء ح

اول الوقت

علي ما نسب الي بعضهم

الامكان في بعد خروج الوقت فقد عرفت ان مصلحة الظهر متداركة حينئذ لكون التفويت من قبل الشارع ولكن ما كان القضاء
واردا بامر جديد بعنوان الفوت فان قلنا ان المراد من الفوت مجرد ترك الواجب فيصدق الفوت هنا لعلم ترك صلوة الظهر
الذي كان واجبا في الواقع وان قلنا بكون المراد منه فوات الواجب من حيث وجود المصلحة فيه فلا يصدق الفوت هنا لما عرفت
من ان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة بالعمل بالامارة فيلزم القضاء علي الاول دون الثاني الا ان يمنع الثاني
بان يقال ان غاية ما يلتزم من المصلحة في المقام هي المصلحة في مقدار الحاجة مع تمكنه من العلم ولو كانت تسهيل
الامر علي المكلفين فلا ينافي ذلك صدق فوت الواجب من حيث ان فيه مصلحة فيجب القضاء ايضا علي الفرض الثاني
ثم نبه الشيخ ره علي ان كل ما ذكر من الفرق بين الوجه الثالث وبين القول بالتصويب في الحكم بعدم لزوم الاعادة
والقضاء علي الاول دون الثاني مبني علي مختارنا من القول بعدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واما علي القول باقتضائه
للاجزاء فقد يشكل الفرق بينه يعني بين القول بالاجزاء وبين القول بالتصويب[2] وليس الضمير في قوله بينه وبين القول
بالتصويب راجعا الي الوجه الثالث لان القول بالاجزاء مبني علي عدم القول بالوجه الثالث فلا يصح معنى العبارة
وذكر في تاييد ما ذكره من عدم الفرق بين القول بالاجزاء وبين القول بالتصويب ان ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد
استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء حيث قال في الكتاب المزبور ان من فروع مسئلة التصويب والتخطئة لزوم
الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر يعني من جهة كون الموضوعات
خارجا عن محل النزاع بينهم واجاب ثانيا بان ما ذكره من لزوم التصويب[3] من جهة عدم بقاء الحكم الواقعي لكون مصلحته
مخالفة متداركة بالمصلحة الثابتة في العمل بالامارة فممنوع لان المصوبة لا يقولون بوجود حكم لله في الواقع اصلا
ولا تغيير عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه بل يقولون بانحصار الحكم في ما ادي اليه الامارة بخلاف ما ذكرنا
فان الحكم الواقعي موجود فيه والمراد منه هو مدلولات الخطابات الواقعية الذي يحكي عنه الامارة وهو
الذي يلزم لقائله في ارتفاع التصويب غاية الامر انتفاء الفعلية منها عند قيام الامارة علي خلافها ومن جميع
ما ذكرنا الي هنا يعلم ان ما ذكره ابن قبة لا يصح علي الاطلاق بل يتجه الامتناع في بعض الوجوه دون بعض فمن الاول
ما مر من كون الامارة غالب المطابقة مع التمكن من العلم بناء علي القسم الاول و الفرض الاول من القسم الثاني واما الثاني
فقد عرفت الجواز فيها ثم ان الشيخ ره ذكر قولا بوجوب التعبد بخبر الواحد او مطلق الامارة علي الله تعالى امعنى ترك
منه في مقابل قول ابن قبة وحكي السيد المحقق البغدادي[3] الاستدلال عليه عن بعض بان في ترك الظن ضررا

[2] والمراد عدم الفرق بينهما في الحكم بعدم لزوم الاعادة والقضاء لا في الموضوع منه

[3] هذا القول عن بعض المتأخرين ونقل عن بعض العامة منه

من جهة احتمال فوات الواقع فيجب علي الله ان يحفظنا عنه بنصب الامارة والتعبد بالظن وتقريب هذا الكلام هو انه
لا نا نقول ان المراد من ايجاب التعبد بالظن علي الله لا يخلو من احد احتمالات اربعة لانه اما ان يريد صورة فرض
انفتاح باب العلم او صورة الانسداد وعلي الاول فاما ان يدعي الايجاب علي وجه التعيين بان يجب علي الله تعالى
ان يجعل التعبد بالظن واجبا عينيا فهذا غلط صرف للقطع بجواز العمل بالعلم واما ان يدعي الايجاب علي وجه
التخيير بان يكون التعبد بالظن واجبا تخييريا مع العلم فالحكم بذلك موقوف علي العلم والاحاطة بكون مصلحته مساويا
مع مصلحة العمل بالعلم وهو غير حاصل لنا الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع ايجابه بنصب امارة
اقرب من غيرها الي الواقع في نظر الشارع او يكون لبعض الظنون خصوصية في نظره وعلي الثاني فان اراد منه
كون الواجب علي الله امضاء حكم العقل بالعمل بالظن عند فقد العلم وبقاء التكليف فهو حسن لا لمخالفة حينئذ الا انه
خلاف ظاهر كلامه وان اراد وجوب الجعل بالخصوص علي الله عند ذلك فممنوع لان جعل الطريق عند انسداد باب
العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن واما معه فيكفي الاحالة الي حكم العقل هذا تمام الكلام في المقام
الاول وهو امكان التعبد بالظن واما الكلام في المقام الثاني فهو في وقوع التعبد به شرعا فنقول اختلفوا في
وجوب العمل بخبر الواحد علي قولين فذهب السيد المرتضى ره الي عدم جواز العمل به ونسب هذا القول الي ابن براج
وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والطبرسي ونسب الي من تقدم عن المحقق ولكنه لا وثوق بهذه النسبة ونسب الي بعض
بعض العامة كابن الحاجب في مختصر الاصول ونسب القول بعدم الجواز الي الرافضية وهو اشتباه ناش من جهة
ان علم الهدى ره كان رئيسا في زمانه وكانت كتبه ومصنفاته متداولة بين الناس فتوهم ان مذهب الشيعة
هو ذلك والقول الثاني وهو القول بوجوب العمل بالخبر الواحد مذهب جماعة ممن تقدم وجماعة ممن
تاخر وقبل الشروع في تحقيق القولين ينبغي من تاسيس اصل يكون هو المرجع عند عدم الدليل علي احد القولين
كما جرت علي ذلك ديدنهم فنقول مقتديا بالامام ان تاسيس الاصل في المقام يقرر بوجوه الاول ويعلم قبل
التعرض لذكرها انه ذكر بعض من تاخر ان ثمرة هذا الاصل يظهر في الاحكام الكلية[1] وغيرها عند انفتاح
باب العلم وعند الشك في الانفتاح او الانسداد وفي غير الاحكام الكلية[2] عند فرض الانسداد وهي الاصول
العملية والاصول الاعتقادية والمسائل المشتبهة والمراد منها المسائل التي يشك في كونها مسئلة اصولية

[1] الفرعية منه

[2] الفرعية

المقصد الثاني
الكلام في تأسيس الاصل
في العمل بالظن

اوغير ذلك نعم الكلام في ان مسئلة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية او المسائل الكلامية وكذا جواز اجتماع الامر والنهي
وتظهر الثمرة ايضا في الموضوعات الصرفة وفي الموضوعات المستنبطة في حال الانسداد واما خصوصا محل
الثمرة فيما اذكر لان جواز العمل بالظن في الاحكام الفرعية في حال الانسداد مسلم حتى من النافين لحجية
جواز العمل بخبر الواحد فلا يظهر ثمرة الاصل فيها بخلاف غير الاحكام الفرعية في الانسداد لكونه محل الخلاف اذا تمهد
ذلك فاعلم ان هذا الوجه الاول في تقرير الاصل ما ذكره السيد محسن الكاظمي من ان تاسيس الاصل في
المقام مبتنية على القولين في ان الاصل في الاشياء هو الاباحة او الحظر فعلى الاول يكون الاصل هنا الجواز و
على الثاني يكون الاصل الحرمة هذا واورد عليه بوجوه الاول ان اصالة الاباحة او الحظر انما هي في الاحكام التكليفية
وكلامنا هنا في الحكم الوضعي وهو ان العمل بخبر الواحد هل يكون مسقطا للتكليف ام لا وفيه نظر لان محل النزاع هنا
في الحكم التكليفي اعني في جواز العمل به او عدم جوازه على ان الامر ان كل حكم تكليفي يستتبع حكما وضعيا وهو
كونه مسقطا للتكليف فيأتي به على وجهه الثاني ان موضوع اصالة الاباحة او الحظر فيما وجد فيه منفعة
ولم يكن فيه امارة الضرر موجودة كاكل التفاح وشم الورد وامثال ذلك بخلاف ما كان العقل مستقلا
بقبحه كالمقام لان العقل يستقل بقبح الافتراء على الله فان القول بما لم يعلم كونه من الله افتراء وكذا غير
ذلك من حكم العقلاء بذلك مع قطع النظر عن نهي الشارع الثالث ان الاباحة في التعبد بالظن غير
معقول لان ما هو المقصود من التعبد بالظن هو امر من الوصول الى الواقع او المصلحة الاخرى فلو حصل العمل بالظن
لكان واجب الفعل والا لكان واجب الترك فلا معنى للاباحة التعبد بالظن الا ان يقال ان المصلحة لما كانت
حاصلة بالعمل بالظن وبالعمل بغيره من الاصل او الدليل الاخر الموجود في مقابله وجب العمل به وجوبا بالعلم
عند التمكن من العلم فيجوز الرخصة في العمل بالظن او غيره فنقول ان هذا خروج عن الفرض لانه يصير
حينئذ واجبا تخييريا لا مباحا هذا تمام الكلام في التقرير الاول الذي ~~قدمناه من جهة كونه مبتنيا على~~
~~القولين فيما ثبت الاصل بناء عليه بالنسبة الى كل واحد من القولين~~ واما الباقي فمفاد كل واحد
~~منه انما هو الجهة الواحدة من الحرمة او الجواز~~ فاقويها ما ذكره الشيخ في الرسائل وقبل الشروع
في بيانه لا بد من تحرير محل النزاع فنقول ان العمل بالظن متصور على ثلثة وجوه الاول ان يكون على

وجه

على وجه التعبد والتدين بالظن بمعنى ان يلتزم بالشيء المظنون على انه من الشارع والثاني ان يعمل بالظن لا
على وجه التعبد ولا على وجه الاحتياط بل يعمل به من جهة محض المسامحة وعدم المبالاة كما كان هذا في
بعض العوام والجاهلين بحيث لا يلتفت الى هذه المراتب الثالث ان يعمل به برجاء كونه من الشارع
ولاحتمال مطابقته الواقع من باب الاحتياط اما القسم الاخير فلا كلام ~~في عدم الاشكال~~ في حسن الاحتياط
الا ان يكون معارضا باحتياط آخر او يكون في مقابله دليل او اصل واجب العمل كما لو ظن وجوب شيء
واقتضى الاستصحاب حرمته فلا يجوز العمل به حينئذ واما القسم الاول فنقول ان الاصل كما افاده
الشيخ هو حرمة العمل بالظن على وجه التعبد والتدين به ولنا على اثباتها الادلة الاربعة اما من
الكتاب فقوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون دل على ان الله تعالى جعل ما لم يكن فيه اذن منه
افتراء بمقتضى المقابلة والافتراء ماخوذ من الفرية وهو الكذب عن عمد وقد ذمهم على ذلك فيدل على
ان كل ما لم يرد فيه اذن ولم يعلم كونه من الله فالالتزام بكونه من الله بسبب الظن او بغيره افتراء وقبيح و
ذكر منه ايضا قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما الاية بتقريب ان
الاية وردت في رد الكفار الذين كانوا يدعون حرمة الشحوم وجعل الرد مبنيا على عدم كون حرمة الشحوم
في جملة ما اوحي على النبي فيدل على عدم جواز الحكم بكل ما لم يعلم كونه مما اوحي الى النبي فتامل ومورد على
التقرير الاول اعني اصالة الاباحة او الحظر بان كلامنا هنا في الحكم الوضعي ومورد الاصلين هو الاحكام التكليفية
لم نقلناه مع الجواب عنه غفل عن كلامه السابق هنا وقال انه لا يصح الاستدلال في المقام بقوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئا لانه في بيان الحكم الوضعي والارشاد الى عدم كونه موصلا الى الواقع والكلام في المقام في
الحكم التكليفي اي الحرمة وعدمها ولا يخفى ما بين الكلامين من التنافي ويمكن من السنة حديث القضاة
اعني ما روي عن علي ع انه قال القضاة اربعة قاض بجور وهو يعلم فهو في النار وقاض بجور وهو لا يعلم
فهو في النار وقاض بحق وهو في النار وقاض بحق ويعلم كونه حقا فهو في الجنة حيث جعل القضاء بغير
العلم موجبا للنار وحرمه مع مطابقته الواقع ايضا فيكون العمل بغير العلم حراما ولا يذهب عليك انه لا فرق بين القضاء
والفتوى اذ ليس منهم من فرق بينهما مضافا الى كون القضاء ايضا ناشئا من الفتوى وعن شيخ عبد الجبار

ثم ان البعض ح

بالحق وهو لا يعلم

وهو اختار ح

المعاصر للشيخ انه ادعى وجدانه ادلة وحسبانه حجز على حرمة العمل بالظن واما الاجماع فقد نقل عن الفريد البهبهاني في
انه ادعى في بعض رسائله كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء واما العقل فواضح لانه
يحكم بقبح الافتراء ونسبة شيء الى من ليس منه كما يدل على ذلك حكم العقلاء بقبح من يلتزم شيئا من قبل المولى
مع عدم علمه بكونه عن المولى واما القسم الثاني فقال الشيخ بانه ان استلزم العمل به طرح اصل او
او دليل وجب الاخذ بها الى العلم بخلافها فحينئذ كان العمل بالظن محرما لان فيه طرحا للاصل او الدليل الدال
العمل كما ذكرنا في الظن بالوجوب مع اقتضاء الاستصحاب الحرمة وان لم يستلزم ذلك كان يكون
الامر دائرا بين المحذورين وظن باحد الطرفين فلا مانع من العمل به حينئذ اذا لم يكن على وجه التعبد والالتزام
بكونه هو الحكم الالهي المعين لكونه مخيرا بينهما والعقل انما يحكم برجحان الاخذ بالمظنون قال ولكن في تسمية
هذا اعمالا بالظن مسامحة وكذا في تسمية الاخذ به من باب الاحتياط وتوضيح ذلك ان العمل بالظن عبارة
عن جعل الظن طريقا الى الواقع والاخذ بالشيء المظنون بسبب الظن بانه هو الواقع والمفروض في القسمين
الاخيرين خلاف ذلك لان في الاول عمل بالاحتمال وفي الثاني عمل باحد المخيرين فالحاصل ان
العمل بما يطابق الظن من دون استناد اليه وبغير التزام يكون مؤداه حكم الله في حقه ليس عملا بالظن
هذا ما اشار اليه الشيخ من تقرير الاصل في القسم الثاني وقد يقرر بوجه آخر وهو ما ذكره بعضهم
من ان الكلام فيه تارة يقع على مقتضى القواعد الشرعية وتارة على مقتضى الادلة من الكتاب والسنة
اما على الاول فنقول ان العمل بالظن من جهة عدم المبالاة لا على وجه التعبد والالتزام بكونه من
الله ولا بطريق الرجاء والاحتياط يكون داخلا في التجري وقد ذكرنا في مبحث التجري ان من جملة اقسامه
هو عدم المبالاة في الدين فعلى هذا فان قلنا بكون قبح التجري ذاتيا يلزم الحرمة هنا مطلقا وان قلنا
بكون قبحه عرضيا كما هو مختار اكثر الاخرين فان قلنا ان الشغل بغير تحصيل العلم بالمسائل واجب نفسي كما قاله
قوم او وجوبها في تلك المسألة فيكون العمل بالظن على الوجه المزبور حراما ايضا لاستلزامه ترك
الواجب وهو التعلم وان قلنا بكونه واجبا للغير من باب المقدمة كما هو مختار … فان طابق الواقع
فان كان من قبيل المعاملات فيصح حينئذ ويجوز ترتيب الآثار عليه وان كان من قبيل العبادات

فان امكن

فان امكن قصد القربة معه فيصح ايضا كما يتفق في الساهين والجاهلين والا فيكون باطلا لكون
مع عدم قصد القربة مطابقا للواقع وان كان الظن مخالفا للواقع فيكون باطلا قطعا وعلى هذا فيترتب
على العمل بالظن الثواب والعقاب ان كان ما فيه جزاء هذا هو الثمرة في العقبى واما الثمرة في الدنيا فهو
انه لو علم كونه مطابقا بعد العمل فلا يلزم الاعادة والقضاء وان علم بكونه مخالفا فيجب الاعادة او القضاء
هذا كله عند امكان تحصيل العلم بعد الفحص بفرض العلم بالمطابقة او العلم بالمخالفة واما مع تعذر العلم فيكون المراد
من المطابقة وعدمها حينئذ هو مطابقته لمؤدى الادلة والامارات او الاصول الواجبة العمل او فتوى
مجتهده وعدم مطابقته لشيء من ذلك ثم ينبغي ان ما ذكرنا من جواز ترتيب الآثار في المعاملات
انما هو فيما كان الالتفات بعد ترتيب الاثر بان اشترى بالمعاملة المظنونة صحتها ثوبا وصلى فيه مدة ثم
التفت واما اذا كان الالتفات قبل ترتيب الآثار فلا يجوز ترتيب الآثار عليها من جهة وجود الاستصحاب
اعني اصالة عدم ترتب العقد الاثر المفروض من النقل والانتقال وغيرهما وحاصل الفرق انه اذا كان
الالتفات قبل ترتيب الاثر على العقد فيحرم ترتيب الاثر قبل الفحص ولو كان مطابقا في الواقع
بخلاف ما لو كان الالتفات بعده فلا يلزم الحرمة فيما مضى من الآثار مع فرض المطابقة وان حكم
بالحرمة مع المخالفة وبالنسبة الى ما ياتي فلا يجوز ترتيب الآثار المستقلة قبل الفحص عن العلم بها
هذا اقول يرد عليه ان الكلام هنا كان في تاسيس الاصل في حكم نفس الاقدام على العمل بالظن من
الحرمة او الجواز فمراده مما ذكره من كون الحكم تابعا للموارد واجراء احكام الجاهل المقصر فيه
بالتفريق بين المطابقة وعدمها ان كان هو مطابقة متعلقات الظن للواقع مثلا اذا اتى بصلوة الجمعة
لظن الوجوب ويكون وجوب صلوة الجمعة مطابقا للواقع او مخالفة تلك المتعلقات للواقع كان يكون صلوة
الجمعة في المثال حراما في الواقع فذلك لا يفيد حكم نفس الاقدام والعمل بالظن من اول الامر اذ لا ربط للثاني
بالاول فيكون هذا اشتباها منه من جهة خلطه ما هو خارج عن محل الكلام بالمطلوب وان كان مراده تبعية
حكم الاقدام على العمل بالظن لواقعها بان يقال ان العمل بالظن ان كان حكمه في الواقع ونفس الامر فيكون
جائزا وان كان مخالفا للواقع بان كان حراما في الواقع فيكون حراما ففيه ان الاقدام على العمل بالظن
ليس له في الواقع الا حكم واحد اما الجواز او الحرمة فلا معنى لتبعية الموارد اذ لا تعدد فيها مع ان

قبل الفحص عن المطابقة

امر الجواز

فيما دل على حرمة العمل بالظن من الكتاب والسنة

هذا الكلام لا يفيد في تأسيس الاصل شيئا اذ المطلوب منه معرفة حال حكم الاقدام على العمل بالظن عند
عدم الدليل والعلم على الجواز او عدمه كما هو المفروض فالغرض بيان ما يقتضيه الاصل في مقام الظاهر وانما
الحكم على الواقع والقول بانه ان كان جائزا في الواقع فجائز ظاهرا وان كان حراما في الواقع فحرام ظاهرا
لغو من الكلام في مثل المقام فافهم قال ره اما الكلام فيه بالنظر الى ما يقتضيه الادلة من الكتاب والسنة فهو
ان الثابت منها هو حرمة العمل بالظن مطلقا اما من الكتاب فيدل عليه قوله ان يتبعون الا الظن ان الظن
لا يغني من الحق شيئا والمقصود الاستدلال بالفقرة الاولى حيث ذم الله على الكفار بمجرد متابعة الظن فيدل
باطلاقها على قبح العمل بالظن مطلقا وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم حيث نهى عن متابعة غير العلم مطلقا
ومن السنة خبر سليم ان من عمى نسي الذكر واتبع الظن فجعل متابعة الظن [illegible] الضلالة والمراد
من الذكر القرآن كما ورد هذا المعنى كثيرا وحاصله الذم على العمل بالظن مطلقا وفي مناجاة المطيعين
فان الظنون والشكوك [illegible] لك وكدرت صفو المنائح والمنن نعم نتيج للمهلكة من
مخالفة احكام الله ومغفرة لمثوبات الله وعطاياه وفي خبر اخر اجتنبوا الظن فان الظن اكذب
الكذب انتهى وقد نقلنا ما ذكره من الايات والاخبار باجمعها على الظاهر ولكن يمكن المناقشة
في الجميع بان المقصود من متابعة الظن هو الاستناد اليه والالتزام بمؤداها على انه هو الواقع
والتصديق متابعة الظن على العمل بالظن على وجه عدم المبالات من غير الاستناد والالتزام
ولا برجاء كونه الواقع فاذا الاقوى في تاسيس الاصل هنا ما قدمناه من الشيخ من انه ان كان مستلزما
لطرح اصل او دليل واجب العمل فلا يجوز العمل به والا فلا وجه للمنع واما الكلام في تاسيس الاصل في
القسم الثالث فقد اشرنا سابقا ان الاصل فيه الجواز الا ان يكون معارضا لاحتياط اخر اقوى منه
او يخالف لاصل واجب العمل اما الاول كما اذا ظن بعدم كون الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر كالجنابة
مطهرا عن الحدث مع عدم جواز الوضوء بالماء المستعمل في غسل الجنابة [illegible] فيجوز ترك الوضوء منه
احتياطا الا اذا فرض ضيق الوقت مع عدم وجود ماء اخر او تراب فمقتضى الاحتياط هنا الوضوء [illegible]
حذرا عن ترك الواجب ومثال الثاني ما ذكرناه سابقا من ظن الوجوب مع اقتضاء الاستصحاب

الحرمة

الحرمة فلا يجوز العمل بالظن على وجه الرجاء والاحتياط في مثل الظن في الصورتين اما في الاول فلعدم كونه احتياطا حقيقة
واما في الثاني فلان ادلة وجوب العمل بالاستصحاب مقتضية لحرمة العمل بالظن حينئذ فان قوله لا تنقض اليقين
بالشك شامل له لكون الشك في اللغة مطلق غير العلم فيدخل الظن ايضا فيه هذا هو التقرير الصحيح الذي اراده
الشيخ ره ومنها ما قيل من ان الاصل عدم حجية الظن وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به [illegible]
الظن بالنسبة الى الاصل الازلي كان حالته السابقة عدم [illegible] فيثبت بما ذكر فيستصحب حكمها وثبت حرمة العمل بالظن
بالاستصحاب فاورد عليه الشيخ ره بما حاصله ان من القواعد المقررة انه اذا اجتمع السببان في محل واحد
كان الاثر للاسبق ويلزم الغاء الاخر فاذا شككنا اولا في حجية الظن يكون نفس الشك سببا لحرمة التعبد
لانه يكفي في تحقق موضوعها عدم العلم بورود التعبد به فلا احتياج الى اجراء الاستصحاب المتوقف على
ملاحظة الحالة السابقة من اجل اجراء عدم ورود التعبد وايجاب العمل به لكونه متاخرا عن الشك وقد ثبت
الحرمة من جهته فيلغو السبب المتاخر وقد يقرر هذا الجواب بوجه اخر وهو ان اجراء الاستصحاب هنا غير ممكن
لانه ان اريد منه اثبات هذا الحكم الذي حصل بالشك اعني الحرمة فهذا تحصيل الحاصل وهو محال وان اريد اثبات
حكم اخر وتحصيل حرمة غير الحرمة الحاصلة اولا فلا موضوع له ولكن فيه ان مآل هذا الى الجواب الاول مضافا
الى ان ادعاء عدم جريان الاستصحاب هنا فاسد لما اعترف الشيخ من جواز اجتماع اصالة البرائة مع
الاستصحاب في المورد وان كان الاثر للاسبق ومنها ان الامر في المقام دائر بين التخيير والتعيين لكون
الشك في كون الواجب هو تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي بالاحكام الشرعية المتعلقة اجمالا او مطلق الاعتقاد
الاعم منه المخير بين القطع وبين غيره من الظن والوهم فيلزم من الحكم بلزوم تحصيل خصوص القطع لكونه [illegible]
الى الشك في المكلف به فيلزم تحصيل اليقين بالبرائة بناء على القول بالاشتغال فيه واما على القول بالبرائة فيه
في مثل المقام فيجوز العمل بالظن ايضا واجيب عنه [illegible] بوجهين الاول ان الحاكم في طريق الاطاعة هو العقل
تحصيل العلم او الاعتقاد انما هو من جهة حكم العقل بكونه مقدمة للعمل بالاحكام فلا يتصور التردد من العقل
في موضوع حكمه فاما ان يحكم بلزوم تحصيل خصوص القطع كما هو الحق او يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد فلا معنى
للشك نفس الحاكم في موضوع حكمه لان الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم فيلزم ان يتردد في حكم نفسه
الثاني ان اصل محل الكلام في صورة مخالفة الظن لواحد من الاصول والقواعد فالعمل بالظن حينئذ مخالفة

٢ واورد عليه الشيخ في الرسالة ح

في تاسيس الاصل في العمل
بالظن بتقرير الدوران

قطعية لحكم الشارع وهو وجوب الاخذ بالاصول المذكورة الى ان يعلم خلافها النافية من ادلة الاصول فحينئذ يثبت حرمة العمل
بالظن من هذه الجهة ولا يحتاج الى التمسك بمخالفته لقاعدة الاشتغال الاتي مرجعها الى قدح مخالفة الاحتمالية للتكليف
المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية
لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا يحتاج الى التكلف في ان في الاكتفاء بمطلق الاعتقاد الراجح مخالفة
احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فتأمل وهذا اشبه شيء بالاكل عن القفا ثم ذكر الشيخ ره ان اطلاق العمل بالظن على
القسمين الاخيرين يعني على العمل به على وجه الاحتياط او على وجه المسامحة من دون احتياط ولا تعبد مبتني
على المسامحة لان حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل بالتحقق والالتزام بكون مؤداه حكم الله في
حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا
وافق الاصول او خالفها والمراد من الاستناد هو جعل الظن سندا وحجة شرعية لعمله بمعنى نسبة
مؤداه الى الشارع وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق ومنها ما ذكره بعضهم من ان الامر في المقام دائر بين
وجوب تحصيل التعبد بالظن وبين حرمتها اذ الاباحة في التعبد غير معقول فالمراد من جواز العمل بالظن وعدم
الجواز هو الوجوب والحرمة فحينئذ فنبني على القولين في مسئلة دوران الامر بين المحذورين من القول بالتخيير
لعدم المرجح او ترجيح طرف الحرمة لوجوه مذكورة في محلها كالقول بان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
ولكن يرد عليه عدم بقاء الترديد في المقام لما عرفت ان مجرد الشك في ايجاب التعبد وعدمه موجب لحرمة
التعبد فلا وجه للترديد بين الوجوب والتحريم كما ترى انه اذا دار الامر بين وجوب رجحان عبادة وحرمتها كفى
عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها ومنها ما وقع من بعضهم من الاستدلال على حرمة العمل بالظن بالايات
الناهية عن العمل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وامثالها
ولكن ذكر الشيخ ره بعد حكاية ذلك انهم قد اطالوا في النقض والابرام في هذا المقام بالاثرة مهملة في ذكره
بعد ما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من
ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلثة النقلية عليه بغير غرض اطلاقها لحكم العقل وان اريد دلالتها على
حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم
به فيكفي في ذلك الادلة الواقعية بغير ادلة الحكم الواقعي الالزامي كان يد الظن على خلافها وان اريد حرمته اذا خالف

ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا

العمل مع عدم التمكن من العلم فنكلف فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور عدم
العلم ان لم الظن يعني لا على القول بكونها مقيدة بعدم الظن بالخلاف وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من
دون استناد وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع
فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن و
التدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها انتهى ونقول الظاهر
ان مراد الشيخ ره ليس هو الرد على المستدلين بالايات المزبورة لانه لا معنى للرد على من استدل على مطلوبه
باية في العصر الحاضر بانه قد ذكرنا آية اخرى في الاستدلال في الزمان المتأخر وكذا لا يصح رد المستدل
منها بان المطلوب يحصل بدون التمسك بالايات اذ لا ضير في الاستدلال على مطلب واحد بادلة كثيرة
يكون كل واحد منها مستقلا في اثباته والا فلم استدل الشيخ في اول التقرير بالادلة الاربعة مع كون العقل
مستقلا في اثبات الحرمة ولا يتوجه الرد من جهة عدم دلالة الاية على الحرمة فيما ذكره اخيرا ايضا اذ مراد
المستدلين ايضا هو الاستدلال على الحرمة فيما لو كان العمل به على وجه التعبد والاستناد فظهر بما ذكرنا ان مقصود
الشيخ ره هو بيان الاعتذار لنفسه في عدم الاستدلال بالايات المزبورة بانها لا دلالة لها الا ثبت الحرمة
فيما لو كان على وجه التعبد والالتزام لضرورة العقل وكان ادلة الواقع والاصول موجودا على حرمته عند مخالفته
لاحدهما ولا نقول بالمنع في غير ذلك فلا حاجة لنا الى الاستدلال بالايات المزبورة حتى يحتاج الى النقض
والابرام وذكر الاطالة فيما قالوه في ردها وذكر جوابه لعدم المهم في ذلك بعد ثبوت المطلوب ومن الغريب
ان البعض الذي حكينا عنه في الاستدلال بهذه الايات فيما تقدم من قوله واما بالنظر الى الادلة من الكتاب
والسنة الى آخره قد ذكر في هذا المقام ان الاستدلال بالايات المزبورة في المقام ليس بجيد لانها على قسمين قسم
منها تدل على حرمة الافتراء وقسم منها يدل على انها في صورة المخالفة للواقع فلا استدلال بها على حرمة العمل
بالظن مطلقا ومن حيث هو ظن غير تام اللهم الا ان يقال برجوعه عما اختاره في السابق ومن الوجوه الذي ذكروا
في تقرير الاصل ما ذكره بعضهم من ان قاعدة الضرر يقتضي الحكم بحرمة العمل بالظن لان التحرز عن الضرر المقطوع
او المظنون او المحتمل مما يحكم العقلاء بوجوبه وقد كان عليه بناء العقلاء في فتاويهم كما قال الشيخ الطوسي ره

في مسئلة اصالة الاباحة او الحظر ان الاصل الذي في الاول حكم به العقل هو الحظر من جهة احتمال الضرر الا
ان الشارع قد آمننا من هذا الضرر بالترخيص في الحكم باصالة البرائة عند الشك في التكليف وقال ابن زهرة ان العقل
يحكم بالمنع عن سلوك طريق يحتمل فيه الضرر هذا هو الكلام في الكبرى وحاصله عدم جواز ارتكاب ما فيه الضرر مطلقا
واما الصغرى اعني كون العمل بالظن مورد الضرر فنقول ان العقل يحكم ايضا بوجود احتمال الضرر في العمل بالظن وقد اشار
اليه بعض العلماء والفقهاء الى ذلك فعن العلامة في التذكرة انه قال ان حكم الله شيء والظن شيء آخر ولا نعلم بكونه هو هو والظاهر
منه كعبائر بعضهم كون المراد من الضرر هو ضرر المخالفة للواقع وان اطلق بعضهم كالعلامة في التذكرة حيث قال
انه لا يجوز التعويل على الظن لاحتمال وجود المفسدة فيه لكن قد صرح به فان قلت ان ما ذكرت مسلم في الضرر
في المقطوع او المظنون واما في الضرر المحتمل فلا نسلم حكم العقل بوجوب التحرز عنه وسند المنع ان ارتكاب العقلاء
به في مقامات كثيرة كما ترى انهم يركبون السفن في البحار ويسافرون الى الامصار مع احتمال ان [illegible]
الضرر من جهة الغرق والحرق والسلب وغيرها ويعطون الاموال الكثيرة الى يد الساعي ليذهب به الى بلد بعيد
مع احتمال ان يموت في الطريق او يسيء ان لا يوصله الى موضعه الى غير ذلك من الموارد قلت اما وجوب
دفع الضرر المحتمل في الجملة فلا يمكن انكاره ولكن نقول انه قد يعارض الضرر وجود مصلحة في الفعل كما في مثل
المقامات المزبورة لوجود مصلحة الاسترباح فيها ولما كان طريق العلم في الموضوعات منسدا اضطر العقلاء
الى جعل معيار في علمهم فجعلوا المعيار فيه هو ظن السلامة بخلاف ما اذا لم يكن معارض لاحتمال الضرر فلا
يجوزونه قطعا فان قلت ان ما نحن فيه ايضا من قبيل ما فيه مصلحة معارضة للضرر من جهة احتمال المطابقة
كما ان احتمال الضرر ناش من احتمال المخالفة فلا يتم الاستدلال قلت وان شئت توضيح ذلك فاعلم ان الضرر
ينقسم على اقسام لانه اما ان يكون له معارض ام لا اما الاول فاما ان يكون الضرر والمعارض متساويين او
يكون الضرر اقوى من المعارض او بالعكس والقوة تارة تكون باعتبار المتعلق كان يكون احدهما
متعلقا بالنفس والآخر بالمال وتارة تكون باعتبار مراتب الاعتقاد كان يكون احدهما من قبيل الظن والآخر
من قبيل الوهم او الشك او احدهما من قبيل الوهم والآخر من قبيل الشك وكيف كان فكل واحد من الاقسام الثلثة
اما ان يكون الضرر والمعارض دنيويين او اخرويين او مختلفين فيحصل من ذلك تسعة اقسام والقسم الذي لم يكن

[margin:] المحقق البهبهاني ح
[margin:] صاحب المعالم فقال انه لا يجوز العمل بالظن لاحتمال المخالفة ح
[margin:] ودلالة ذلك ترك العقلاء لا يدخلون بيتا اذا احتملوا وجود حية فيه ح

له معارض

له معارض تصير الاقسام عشرة واما حكم الكل ان يقال انه يجب التحرز عنه فيما لم يكن له معارض مطلقا
واما ما كان له معارض مساو معه فيحكم بالتخيير بين اخذهما واما في المختلفين فيجب اخذ الاقوى منهما و
لكن لا ضابط للقوة والضعف فيهما بل يختلف بحسب اختلاف المقامات والاشخاص فقد يكون النفس مثلا
اقوى واهم من المال عند بعض الاشخاص وقد يكون بالعكس عند الآخر وهكذا فينبغي احالة الترجيح الى نظر
المباشرين هذا كله في الدنيويين او الاخرويين واما في المختلفين فقد قال قائل بلزوم تقديم الاخروي
على الدنيوي مطلقا لكون جزائه دائميا واهم من الثمرة الدنيوية ولكن هذا ليس بجيد باطلاقه لانه ان كان
الاحتمال الذي في الضرر الاخروي احتمالا يعتنى به العقل ويعتبر شرعا نظير احتمال الصدق في من يدعي النبوة
المرجحة لاحتمال الضرر في ترك النظر الى معجزته فحينئذ نقول بتقديمه على الضرر الدنيوي واما اذا لم يكن كذلك
فيدفع احتمال الضرر الاخروي باصالة البرائة فيلزم الاخذ بالضرر الدنيوي فهذا التخيير في الحقيقة بلا معارض
فالتعارض باعتبار اول الامر والابتداء والنظر هذا او قد يستدل بعض الاشباه في بعض الصغريات كما قد [illegible]
شرب الخمر ونشاء الاشتباه دلالة قوله حرمت عليكم الخمر على حرمة شرب الخمر مطلقا ودلالة لا ضرر على لزوم
دفع الضرر الذي منه المرض او [illegible] فيلزم جواز شرب الخمر لكونه دافعا للضرر ولكن الاشتباه
ليس في محله لانه اما ان نقول بكون ادلة الضرر حاكمة على سائر الادلة بان يكون مراد الشارع
من قوله لا ضرر ان الاحكام والتكاليف الضررية التي جعلتها انما هي في غير مورد الضرر فلا حكم في مورد
لزوم الضرر فيه كما ان ذلك قول بعضهم فعلى هذا لا يبقى احتمال الحرمة حينئذ لكونها مقيدا بعدم
وجود الضرر فيصير ايضا بمنزلة لا معارض له حقيقة وان لم نقل بذلك فنقول ان التعارض هنا
تعارض العامين من وجه فيتساقطان ويلزم الرجوع الى الاصل والاصل الاباحة لا يقال اللازم هنا
الرجوع الى استصحاب الحرمة لكونه مقدما على اصالة الاباحة فمع وجوده لا يجوز الرجوع الى اصالة الاباحة لانا
نقول ان استصحاب الحرمة هنا معارض باستصحاب حكم الضرر فيتساقطان ايضا ويلزم الرجوع
الى الاصل الثاني وهو الاباحة ثم ان هناك شيئا وهو انه لا يظهر الثمرة في ما ذكرنا لما ورد انه
لا شفاء في الحرام لانه اذا علم عدم الشفاء في الخمر باخبار الصادق فلا يمكن دفع الضرر

[margin:] وجه التأمل انه لا يصح اجراء استصحاب حكم الضرر [illegible] لعدم وجود حالة سابقة [illegible] لا يقال ان [illegible] ضرر المرض [illegible] يكون متيقنا في [illegible]

في بيان خروج الظواهر اللفظية عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن

به فلا يجوز ولكن يمكن توجيه هذا الخبر بوجهين الاول ان يقال ان المراد منه انه لا يحصل الشفاء بالحرام غالبا بحيث
كلما امكن رفع الحاجة بالشيء الاخر يمكن بدلا عنه كما انه هو الغالب واما الفرد النادر الذي هو صورة الاضطرار
الشديد ورفع الحاجة بالحرام فلا يشمل الخبر له كما ذكر بعض المحققين ان العام لا يشمل الفرد النادر كما ان المطلق
لا يشمل الفرد النادر الثاني ان الحكم اعني عدم الشفاء معلق على الحرام باعتبار الوصف العنواني يعني انه
لا شفاء في الحرام مع اتصافه بالحرمة ونحن ندعي عدم كونه حراما في تلك الحالة اي حين التداوي
فليس ترتب الحكم للتداوي حراما فلا ينافي حصول الشفاء به بعدم الشفاء في الحرام هذا واما الجواب عن اصل المطلب
يعني ما ذكرناه في قولنا فان قلت ان ما نحن فيه اي العمل بالظن الذي ما له معارض اهم فالجواب ان
هذا من قبيل ما ذكرناه انفا من كونه في الحقيقة بلا معارض لان بمجرد الشك في الوجوب بعد ما يحصل
الحرمة لانه يكفي في عدم الحجية الشك في الحجية وعدمها فحينئذ لا يبقى احتمال المصلحة في الفعل بل يصير
مما لا معارض له فينتج الحكم بالحرمة كما ذكرنا انتهى ما ذكره من التفصيل والتطويل والكلام لنا في رده سؤال
واحد وهو ان ما ذكره من قاعدة الضرر وغيرها هل هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الحاصل بالتكاليف
ام مع ملاحظته فان كان الاول فمن الواضح ان الشك في وجوب العمل بالظن من قبيل الشك في
التكليف فاصالة البرائة محكمة ويلزم الرجوع اليها فالحاصل انه يثبت الحرمة بمجرد اصالة البرائة
عن الوجوب فلا حاجة الى التمسك بقاعدة الضرر بناء على هذا الفرض وان كان المفروض هو الثاني
فاصالة الاشتغال بالتكليف المعلوم اجمالا يكفي في عدم جواز العمل بالظن اذ لا يرتفع الاشتغال
اليقيني الا بالبرائة اليقينية وليست حاصلة في العمل بالظن وبالجملة فالحرمة تثبت بقاعدة
الاشتغال ولا حاجة الى التمسك بقاعدة الضرر ايضا كما هو ظاهر واذ قد تحصل من جميع ما ذكرنا ان
الحق في تقرير الاصل هو ما ذكره الشيخ قده من ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل فينبغي ان نعقبه
بذكر ما قالوا باخراجه عن الاصل المذكور وبيان ما هو الحق منها وما هو محل التامل والاشكال فمنها
الظن بمرادات المتكلم المستند الى الظهورات اللفظية سواء كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي

فيكون مستند الظن هو اصالة الحقيقة او المجاز المستند الى القرائن المقالية والحالية المعتبرة عند اهل العرف
لا انصراف المطلق الى الفرد الشائع ووقوع الامر عقيب توهم الحظر لا مثل الظن الحاصل من الشهرة القائمة
على مجرد الفتوى الموافق لمضمون الخبر من دون العلم باستناد المفتين فيها الى الخبر الموافق لها بعد ان كان
تحرز في تلك الخبر من اخبار او غيره لان تلك الشهرة وان هي قد تكون كاشفة عن القرينة كشفا ظنيا
الا ان اعتبار هذا الظن عند اهل العرف مشكوك لنا لعدم كونه مستندا الى اللفظ فيرجع الشك في كونها
قرينة ام لا وبالجملة فاستناد الظن بالمعنى المراد عند التكلم في الجملة وفاق وان اختلف في خصوصياته
كما سنشير اليه وليعلم ان المراد بالظن المذكور هو الذي كان حصوله بعد الفراغ عن تشخيص اوضاع الالفاظ التي
يستعملها المتكلم واما الظن بالمراد الحاصل من الظن بالوضع فمحل الكلام خلاف وهكذا غفل عنه بعض الناس
فاستدل على حجية الظن بالاوضاع بان الظن بالمراد حجة اتفاقا والظن بالوضع يحصل له ولم يتفطن
الى ان الظن بالمراد الحاصل من الظن بالوضع ليس داخلا في معقد الاتفاقات اصلا ثم انه قد اختلف
الاصحاب في خصوصيات الظن بالمراد الى اقوال احدها الحجية مطلقا وهو المعروف المشهور الثاني
انكار حجية في الكتاب العزيز مطلقا وهو مختار بعض الاخباريين والثالث ما ذهب اليه
الفاضل القمي ره وهو ان حجية منحصرة في حق من قصد افهامه المعنى المراد كالمشافهين
دون الغائبين اذا كان الكلام من قبيل تصنيفات المصنفين بحيث يقصد منه افهام كل من يطلع عليه
فالنسبة بينه وبين مذهب الاخباريين عموم من وجه يجتمعان في نفي الحجية في الكتاب
بالنسبة الى الغائبين ويفترق الاول في الاخبار بالنسبة اليهم يعني بالنسبة الى غير المشافهين والثاني
في الكتاب بالنسبة الى المشافهين والرابع ما حكي عن صاحب المعالم ره واختاره البعض وهو ان الكتاب
حجة بالنسبة الى المشافهين من باب افادته القطع واما بالنسبة الى غيرهم فليس حجة الا من باب
الظن المطلق وحاصله انكار حجية ظواهر الكتاب من باب الظن الخاص ثم ان الاخباريين اختلفوا
على قولين احدهما انكار جواز التمسك بتمام القران بناء على كونه جميعه متشابها بالنسبة الينا بناء
وليس فيه محكم مطلقا او ليس فيه نص مع ثبوت النهي عن العمل بالظواهر وهذا هو المنسوب الى
الامين الاسترآبادي والمحدث العايلة وقد نقل الفاضل المقدس الكاظمي عن المحدث الجزائري

في نقل الاقوال في حجية ظواهر الكتاب

في رسالته المسماة بمنبع الحيوة انه كان في شيراز احدهما اصولي والاخر اخباري وقد اتفق المناظرة فيما بينهما
في تلك المسئلة فالزم الاخباري حجية ظواهر القرآن وادعى انه متشابه فسئله الاصولي الزاعم عن معنى قل هو الله احد
فاجابه الاخباري بالالتزام بكونه متشابها ايضا اذ لا نفهم معنى الاحدية والفرق بين الواحد والاحد الا
والقول الثاني عدم جواز العمل بالظواهر مع تسليم وجود نقض فيه فمن زعم ان كلمات الاخباريين ظاهرة
لا نفهم المعنى المقصود منها فقد سهى من جهة توهم اتحاد مسلكهم في المسئلة والمختار من هذه الاقوال هو
مذهب المشهور وليعلم ان محل النزاع ليس هو الظاهر العرفي الكتابي بالنسبة الى من قصد افهامه بل حجية ما اتفق
عليها اهل محل الكلام هو الظواهر الكتابية وغيرها الكلامية بالقياس الى من لم يقصد افهامه والمخالف في الاول
هو جماعة من متاخري الاخباريين حيث انكروا حجية الكتاب راسا وصاحب المعالم حيث انكر حجيته من
باب الظن الخاص والمخالف في الثاني هو المحقق القمي وان كان هو مخالفا في الاول ايضا والتحقيق
نقض خلاف ما ذهبوا اليه في الموضعين اما الاول فلوجوه احدها ما ذكره بعض من تاخر من ان كل
كتاب انزل على كل شخص في كل امة كان العمل بذلك الكتاب مركوزا في اذهانهم من غير نكير من احد وشايعا
بين الناس العمل بكتاب نبيهم من دون ورود تفسير من النبي مضافا الى ان الامم السابقة كانوا على ذلك
المسلك بل الان ايضا يعملون بالكتب المنزلة الى نبيهم على هذا الوجه ومع ذلك لم ينقل عن احد المعصومين
عليهم السلام انكر ذلك ولو لم يكن القرآن حجة كان اللازم عليهم الردع والزجر وفيه ان ادعاء عدم ورود الانكار
عن المعصوم غير مسموع اذ للخصم ان يتمسك باخبار المنع عن العمل بكتاب الله تعالى فهذا الوجه من حيث هو لا يجدي
نفعا والثاني ما ذكره البعض المذكور ايضا اخذا من كلام صاحب الفصول رحمه الله لو لم يكن الفاظ الكتاب
في نفسها حجة للزم توقف كونها معجزا على ورود التفسير والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اعجاز القرآن
ليس من حيث مجرد وصف الفصاحة الذي هو من اوصاف اللفظ من حيث هو من دون اعتبار افادته المعنى بل
من حيث انه كذلك مع كونه بليغا ايضا الذي هو عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال ومن حقق في
محله ان البلاغة وصف راجع الى اللفظ لكن لا من حيث هو لفظ وصوت بل باعتبار افادته المعنى المقصود
الكلام فلو لم يدل على معانيها من دون ورود التفسير عن اهل الذكر ع كما حقق ما ذكرناه من اللازم واما

واما بطلانه فلان النبي صلى الله عليه وآله كان يحاج فصحاء العرب وبلغائهم بالقرآن وهم كانوا يعترفون
بالعجز عن المعارضة بالاتيان بمثله ولو باقصر سورة وانه خارج عن طوق البشر وانه معجز ولا ريب انه لا يتم الا
بمعرفة معانيه ومدلولاته لا بمجرد الالفاظ فلا يحتمل ان يحاجهم كان بعد تفسيره وبيانه ولو كان لنقل الينا
وشاع ولم يوجد خبر واحد فضلا عن الشيوع على انه لو توقف اعجازه على البيان والتفسير لدار لان تفسيره
وصحته يتوقف على ثبوت النبوة والمفروض ان ثبوتها ايضا يتوقف على كونه معجزا مضافا الى ان
اللازم مما ذكرناه ان يثبت اعجازه في امثال زماننا بطريق قطعي وهم مجمعون على ان اعجازه قطعي
ويمكن ان يرد عليه انه للخصم ان يدعى عروض التشابه بمثل التقييد والتخصيص وغيرهما علينا على ما اعترف به
المستدل من ان محل النزاع اعم من التشابه الذاتي فيقول ان العرب لما لم يكن بالنسبة اليهم تشابه
لا ذاتي ولا عرضي فهموا المدلول وعرفوا الاعجاز من دون بيان منه صلى الله عليه وآله ثم نقل الينا اعجازه
بالتواتر فلا يلزم نفي الاعجاز الفعلي عروض التشابه بالنسبة الينا بسبب التقييدات والتخصيصات
فلا يلزم الدور الينا مضافا الى انه لو توقف اعجازه على البيان والتفسير لما دار لامكان
علم صدقه لا على ثبوت نبوته صلى الله عليه وآله فيندفع الدور ايضا ولا منافاة بين كون
القرآن معجزا او متشابها بالنسبة الينا فلا حجية فيها بنفسها في امثال زماننا على ان
التقدير من الوجه الثالث انه لو لم يكن كتاب نبينا حجة علينا كما هو كذلك في سائر اهل الكتب
والاديان ليوجب طعن سائر اهل الاديان كاليهود والنصارى على اهل الاسلام بان نبيهم اتى بكتاب
لا يستفاد منه شيء بل هو من باب اللغز والمعمى يحتاج الى تفسير مفسر ومعه لا حاجة ولا فائدة لهذا الكتاب
لكفاية بيان اهل البيان عما فيه والتالي غير واضح فالمقدم مثله اما وجه الملازمة فظاهر ثبوت
شدة بعضهم للمسلمين واهتمامهم في ابطال دين الاسلام فانهم هم الذين يريدون ليطفؤا نور الله
بافواههم واما عدم طعن اليهود وغيرهم فلا نجد في انه لم يسمع منهم ذلك في عصر من الاعصار
ذكره بعض من تاخر وفيه انا ندعي عروض التشابه فيكون وجه عدم طعن اهل سائر الاديان
انهم قد علموا حجية الكتاب بسبب عدم التشابه في الصدر الاول واما بعد عروض التشابه فلعدم
معلومية اطلاعهم عليه كاكثر اهل الاسلام مضافا الى ان الغرض في انزال الكتاب ليس منحصرا

في استفادة الاحكام منه بل يجوز ان يكون لاغراض اخر كالاعجاز ونحوه مع استفادة الحكم
ببيان اهل الذكر عليهم السلام والرابع الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
وقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى ورحمة وغيرهما ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الآيات مستلزم
للدور اذ حجية هذه الآيات موقوفة على حجية الكتاب فلا عكس يلزم الدور ولا يخفى ان الاستدلال
بهذه الآيات من جهة كونها موجبة لحصول القطع بالمطلوب بعد ملاحظة سياقها فح
لا يلزم الدور هذا ايضا فالخامس ان المنافقين كانوا اذا التوا عنكم يضطربون من خوف نزول
آية في حقهم كما يشهد عليه خفية ما عرفوا لو لم يعلم من القرآن شيء لاهل العرف وكان من قبيل
اللغز والمعمى لما كان لاضطرابهم وخوفهم وجه وهذا الوجه الخامس ذكره بعض من تأخر ويرد عليه انه
ان كان هذا الاستدلال قبالا لمن انكر وجود النص في الكتاب فلا جدوى له ولا يثمر ادعاء استفادة
القطع من الآية المذكورة ان اراد الزام الخصم بهذا الوجه الذي يكون دليلا اقناعيا وان كان
قبالا لمن يلتزم بوجود نص فيه فيكفيه انه يحتمل في الآية الاولى مثلا ان علم الله بفي عجز الكتاب
ولا يصح ارادة التدبر في جميع القرآن باعتراف المستدل فتقصير الفقرة مختصة بها بارادة انه
في القرآن في الجملة والمهملة لا يصلح للكبروية الشكل الاول لكونها في قوة الجزئية واما خوف
المنافقين فيجوز ان يكون من نزول القرآن على وجه النص او من نزوله وبيانه بسببيان في
اهل الذكر الخامس الاخبار وهي كثيرة منها قول امير المؤمنين ع في الخطبة التي ذكرها في
نهج البلاغة كانهم لم يسمعوا ان الله سبحانه يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا ومنها خبر الثقلين المتواتر بين الفريقين والاخبار الدالة على التمسك
بالقرآن وعرض الاخبار المتعارضة بل مطلق الاخبار عليه وقوله ع في جواب السؤال
عمن وضع على اصبعه الذي سقط ظفره مرارة ان هذا واشباهه يعرف من كتاب الله ما جعل الله
عليكم في الدين من حرج الى غير ذلك مما اذا استقصيت يستقصي تطويل الكلام واعقب ايضا
كلها اما من قبيل النص او الظاهر مع عدم الاشكال في حجية الاخبار عند الخصم

الدرس

الخامس من الادلة على حجية ظواهر الكتاب ما ذكره بعضهم من انا نرى اصحاب الائمة ع يتمسكون في
اثبات المسائل بظواهر الآيات في موارد كثيرة بحيث لا يكاد ان يحصى ويترتب حصول الاذعان بحكم القول
بخصمهم بمجرد ذلك من دون ان يقع الانكار من احدهم بان هذا من ظواهر الكتاب وهي ليست بحجة ولم يسمع
من الائمة عليهم السلام الردع عن ذلك بل وجدنا في بعض الموارد امضائهم واستحسانهم ذلك
وكذا الكلام في الطبقة التي بعد اصحاب الائمة وكذا الطبقة التالية لهم وهكذا الى زمان الفاضل الاسترابادي
ولم ينقل عن احد من الاصحاب الى زمانه التشكيك والشبهة في حجية ظواهر الكتاب فيمكن لك ادعاء الاجماع
الكاشف عن قول المعصوم او التمسك بتقرير المعصوم الذي هو حجة عند الكل فانه الوجه في غاية
الحسن ولا يحتاج ايضا الى الاخبار الكثيرة المتجاوزة عن حد الاستفاضة الدالة على حجية الكتاب
والامر بالاخذ والعمل به فلا ريب فيه بحمد الله وذكر المعصوم المذكور آنفا موردا على نفسه بقوله فان قلت
ان المدعى في المقام هو اثبات حجية الظواهر من جهة كونها من قبيل الظن الخاص وهذا الاستدلال
لاحتمال ان يكون عمل الاصحاب بها من جهة انسداد باب العلم وكونها من قبيل الظن المطلق قلت
اما اولا فان الكلام هنا في مقابل الاخباريين المنكرين لحجية الظواهر اصلا فنحن نريد اثبات حجيتها
في الجملة من اي وجه كان وليس غرضنا مع الاصوليين حتى في كونها من قبيل الظن الخاص او الظن المطلق
واما ثانيا فنجيب بان ما ادعيت من الانسداد فان اردت به الانسداد الذي يكون علة لجعل الظواهر
حجة بحيث يدور معه [illegible] فنمنع ان نقول ان في هذا الزمان مثلا كان باب العلم منسدا الشرع
في العمل بالظواهر فلو ارتفع الانسداد وامكن تحصيل العلم ارتفع الرخصة فوجود هذا الانسداد واقع في زمان
الائمة [illegible] غالبا من تحصيل العلم بسؤال الحجة وان اردت الانسداد الذي يكون حكمة لتشريع الحكم وجعل الامارات بمعنى
ان الشارع لما علم انه قد يقع الانسداد في زمان من الازمنة فجعل الظواهر حجة مطلقا ولو في حال الانفتاح
فهذا لا ينافي كونها ظنا خاصا بل كل الظنون الخاصة من هذا القبيل كالامارات وغيرها تتميم اذا عرفت كون ظواهر
الكتاب حجة فاعلم انه لا فرق بين ما دل منها على مسألة فرعية او مسألة اصولية لغير اصول الفقه او

٣ على الترتيب
معضوها القا

او غيرها لان بعض الالفاظ التي تعبد وان كانت غير وافية لادراك المراد الا ان التعميم والاطلاقات موجودة في بعضها
كالاخبار التي اشرنا اليها واما سائر اصول الدين فيتبين بعضها الشرائط المعتبرة فيها وعدمه فان اوجبنا العقل
سيما فيها فلا يعتبر الظواهر فيها من جهة اخرى وهو عدم افادتها للظن بل لكونها الا ان تفيد القطع في موارد خاص
وبالجملة فلا مضرة في حجية ظواهر الكتاب اصلا هذا تمام الكلام في ادلة القائلين بالحجية واما ادلة المنكرين
لحجيتها فوجوه كثيرة الاول ما قيل من انا لو التزمنا بحجيتها الزم المفسدة لان من جملة الظواهر قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فحينئذ فللعامة ان يلتزموا بطاعة السلطان والخلفاء والجواب
انه لو فرضنا عدم القول بحجيتها لقائم يوجد لكم جواب يوجب الزام الخصم غاية الامر انه بذلك
تحصيل الاقناع لنفسك بعدم الالزام بدعاه فحينئذ نقول ان هذا المقدار ممكن مع عدم الانكار للظواهر في
نقول انا نقول بحجية الظواهر الا ان نرد بها ما ورد من احداثهما وهذه الآية من قبيل المؤولات
لما ورد منهم في تفسيرها بان الامر او اولي الامر ليس كل صاحب السيف بل هم الائمة المعصومون
الثاني ان الفاظ الكتاب قد عرض لها الاجمال والتشابه من جهة ما علمنا بكثرة المخصصات و
المقيدات ووجود المعارضات فصارت مجملة ومتشابهة بالعرض ولو فرض عدم كونها كذلك
بالاصل مضافا الى تصريح الائمة عليهم السلام بكثرة ما ذكرنا في الفاظ القرآن فحاله كحال كلام من اخبر
بان فيما يتكلم من الكلام عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا او متعارضا في الظاهر فكما لا يجوز الاخذ بظاهر
كلام هذا الرجل بمجرد السماع منه فكذلك لا يجوز العمل بظواهر الكتاب من دون الرجوع الى الاخبار
واجيب عن هذا الدليل بالنقض بالاخبار فان حالها بعينها حال الفاظ الكتاب في انا نعلم بكثرة
وجود المخصص والمقيد والمعارض فيها وقد صرح الائمة عليهم السلام ايضا بذلك مع ان الخصم يقول بحجية ظواهر
الاخبار فما هو جوابه فهو جوابنا الثاني بطريق الحل وهو ان ما ذكره من العلم بوجود ما ذكر
في الفاظ الكتاب لا ننكره غاية الامر انه يلزم منه ان نتفحص عما ذكر بقدر ما يرتفع به العلم

الاجمالي فان قلت ان هذا المقدار من الفحص متعسر او متعذر لامتناع الاحاطة بجميع ما صدر منهم
في الواقع لاحتمال ان يموت الراوي ولم يروه ما سمعه او يندرس الاصل من اصول الرواة وامثال ذلك
مما لا سبيل الى سد احتماله قلنا قد بينا فيما سبق في بحث الانسداد ان العلم الاجمالي غير ثابت
الا بالنسبة الى ما في ايدينا من الكتب والاخبار وذلك غير مخفي على من تتبع الكتب الموجودة واطلع
على شدة ضبطهم للاخبار بحيث لا يكاد الغفلة من الشاذ والنادر والحاصل انا نعلم اجمالا ان في جملة
ايات الكتاب ما ورد له تخصيص وما ورد له تقييد او معارض في ضمن ما في ايدينا من الكتب والروايات
فاذا اخذنا آية وتفحصنا الكتب المزبورة ولم نجد ما ينافي ظاهرها فلا مانع من العمل به فيكون حجة
مع ان الخصم لا يسلم حجية الظواهر بعد الفحص ايضا الثالث ان الفاظ الكتاب وان كانت عربية ولكنها
وردت على اسلوب على حدة وعلى نظم مغاير لنظم العرب لانا نرى في آياته موارد كثيرة انه لا يظهر المراد منها مع
وضوح معاني المفردات كقوله ن والقلم وما يسطرون وقوله والشمس وضحيها مضافا الى ذكر الحروف
المقطعات وارادة الغير المعنى المتعارف من بعض الالفاظ في بعض الموارد كما في ارادة
العشر من لفظ الجزء ونحو ذلك فثبت انه لا يجوز الاعتماد على ما يسبق الى الذهن من مجرد ظاهر
اللفظ والجواب ان ما كان من قبيل ما ذكرت في مغايرة الاسلوب لاسلوب العرب فهو مسلم
كقوله ن والقلم وما يسطرون وامثال ذلك ولكن النزاع ليس في مثله بل في ما كان من قبيل
الظواهر والقول بان مغايرة اسلوب البعض يوجب رفع اليد عن اصالة الحقيقة في الجميع خارج
عن الكلام الرابع ان الله سبحانه وتعالى يقول هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الآية فقد علمنا ان في القرآن محكما ومتشابها
ونحن لا نعلم مفهومهما ولا مصداقهما وقد اختلط علينا فكل آية اخذت تحتمل ان يكون متشابها
وقد قال الله تعالى انه لا يعلم تأويله الا هو والراسخون في العلم فلا يجوز الاستناد الى شيء منها

والجواب أن من كان جاهلا بلغة واصطلاح يلزم أن يرجع إلى العالم بها وقد قال الله تبارك وتعالى
ما أنزلناه إلا بلسان قومه فيلزم الرجوع في فهم معنى المحكم والمتشابه إلى قوم النبي وهم العرب
وقد كان العرب مضبوطة في العرف واللغة وقد عبروا عن معناهما بعبارات مختلفة وحاصلها أن المحكم
عبارة عما كان مفيدا للمطلب مستقلا من دون حاجة إلى الخارج من التأويل والتفسير سواء كان نصا
أو ظاهرا والمتشابه ما لم يكن كذلك بل لا يكون مفيدا للمطلب إلا بضميمة الخارج سواء كان مجملا أو مأولا
وإذا علمت معناهما فيلزم تطبيق الآيات بهما حتى تعرف مصداقهما الخامس أنه لا كلام أن المخصصات
والمقيدات والمعارضات كثيرة فيلزم الفحص عما ذكر في العمل بآيات الكتاب ولا يجوز الأخذ
بظاهر آية قبل الفحص عنها ولا بد أن يكون الفحص من شيعتها ومحلها والمبدء والمخازن هم الأئمة
فيؤول الأمر أيضا إلى الأئمة وآثارهم وأخبارهم والجواب أن ما ذكرت مسلم ولكن الكلام في أنه إذا تفحصنا
ولم نجد من آثارهم التي في أيدينا شيئا ينافي ظاهر هذه الآية فيلزم أن يكون حجة مع أنك لا تقول بذلك
وقد علم آنفا أن الفحص بأزيد مما في أيدينا غير لازم لعدم العلم الإجمالي بأزيد منه فظهر أن الحق حجية
الظواهر الوجه السادس ما ذكره بعض من التمسك بظواهر الكتاب واستنباط الأحكام منها إنما يليق
بحال العامة حيث إنهم لا يقولون بالحجج الطاهرة وليس في أيديهم إلا الكتاب وعدة روايات نبوية
فلا بد لهم من أن يأخذوا بظاهر الكتاب بإعمال القواعد العربية والأصول اللفظية وأما نحن معاشر
الشيعة فلاعتقادنا بالأئمة المعصومين ع ووجدنا أنهم قد فسروا لنا أكثر الآيات فيلزم الأخذ
بتفسيرهم وأما ما لم نجد لها تفسيرا بعد الفحص فلا يجوز العمل بظاهره أيضا لأن الظن يلحق الشيء
بالأعم الأغلب فيحتمل كونه مفسرا ولكنا لم نجد تفسيره والجواب أنه لا كلام فيما وجد تفسيره وأما ما لم نجد
تفسيره بعد الفحص فلا وجه لرفع اليد عن أصالة الحقيقة التي هي من الظواهر المعتبرة عند كل أهل
الألسنة بمجرد الاستقراء الناقص المفيد للظن الغير المعتبر عند أحد سيما الخصم الذي لا يقول بالعمل بالمظنة
إلا عن الظن المعتبر فكيف يتمسك بالاستقراء والغلبة في القرآن الوجه السابع

بعض

بعض الآيات الدالة على أن علم القرآن مختصة بالنبي ص وأوصيائه منها قوله تعالى وأنزلنا إليك الكتاب
لتبين فإذا كانت الغاية في إنزال القرآن على النبي ص هو بيان النبي ص معنى القرآن للناس فليس
للناس أن يعملوا بما يأخذوه بظاهره من دون الرجوع إلى بيانه ص ومنها قوله تعالى ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي
الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فإن الضمير يرجع إلى القرآن فإنه سبحانه ذم على عدم الرد
إلى الرسول ويدل بالمفهوم أنه لو لم يردوه إليهما لا يعلمه غير الرسول وأولي الأمر ومنها قوله تعالى قل إن
كنتم تحبون الله فاتبعوني فقد دل على أنه لا سبيل لمن آمن بالله وأحبه إلا إطاعة الرسول والعمل بأقواله
أما الجواب عن الآية الأولى فهو أن معنى البيان هو الإظهار وإظهار القرآن عبارة عن قراءته لهم وإفشائه
بينهم والأمر بحفظه وقراءته وكتابته لا بيان معاني الظواهر أو المراد إظهار الأحكام بالكتاب وهذا
يتم بمجرد قراءة الظواهر لهم كأن يقول أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحو ذلك وأما عن الثانية فهو أن ما
اشتباه محض لأن مرجع الضمير ليس هو القرآن بل لفظ الأمر المذكور في صدر الآية لأن ما قبلها هكذا
وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوه ~~وأما عن الثالثة~~ فضميرهم راجع إلى أصحاب السرية المباشرين
للحرب والمراد من الأمر ما يحبه بقوله من الأمن أو الخوف والحاصل أن الصحابة أفرادا ما يسبق إلى نظرهم إسناد
خوف كان أو شبهة أو سوادا وحسبوه [illegible] أو حسبوه عددا يظهرونه ويفشون الخبر بينهم وقد يكون حدسهم خطأ فينجر
ذلك إلى الفساد ولكن لو ردوه إلى الرسول وإلى رجالهم وأمرائهم لعلم حقيقته الذين يستنبطونه بعين
يعرفونه بحقيقته وقوله منهم بيان للموصول يعني من جملتهم وهم الرسول وأمراء الجيوش العالمون بأوضاع
الحرب وأما عن الثالثة فهو أن معنى المتابعة الاتباع في العرف واللغة هو إيقاع مثل ما فعله الآخر
وجعل فعله تاليا ومشابها لفعل المتبوع فيكون مدلول الآية هو وجوب التأسي بالنبي ص في أفعاله كما عدوا
هذه الآية من أدلة التأسي ولو سلمنا كون معنى المتابعة هو الإطاعة فنقول إن القرآن مما قاله النبي
فالعمل بظاهره إطاعة قول النبي ص الوجه الثامن بعض الأخبار الدالة على اختصاص العلم بمعاني القرآن
بأهل البيت عليهم السلام كما روي منهم إنما يعلم القرآن أهله وأهل البيت من له مزيد اختصاص به ومثله قوله إنما يعلم

في آخر

والمراد منها الأئمة ع

في بعض الاخبار الدالة على اختصاص علم القرآن بالائمة

القرآن من خوطب به وما ورد ان من فسر القرآن برأيه فقد اخطأ وان اصاب ويمكن الجواب عن الاول بان المراد من القرآن مجموع القرآن والمراد ان العلم بجميع القرآن ظاهره وباطنه ومحكمه ومتشابهه وتأويله وتفسيره وغير ذلك مختص بهم لا ينافي ان يكون لنا ايضا العلم بظواهره فقط وعن الثانية بعد التسليم ان المراد من خوطب به هو الائمة لا المشافهين والغائبين فاجيب عنه الاولى واما الجواب عن الثالث فلان معنى التفسير هو كشف الغطاء والمعنى يكون بحمله على الصدق التفسير على العمل بظاهر الالفاظ اذ لا غطاء ولا كشف ويمكن ان يكون المراد من التفسير بالرأي هو النهي عما جرت عليه سيرة بعض اهل الضلالة والبدع حيث اعتقدوا بعض العقائد الفاسدة ثم يجرون اليه كلما سمعوا من الآيات ليطبقوها مع عقائدهم الكاسدة كرجاحة المعاد او عدم جواز الرجعة والاقتسام للافلاك وامثال ذلك

الوجه التاسع وقوع التحريف في القرآن كثيرا وقد نطقت بها الاخبار عن الائمة الاخيار عليهم السلام كما روي ان بين قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء قد سقط اكثر من نصف القرآن ومثل ما روي في قوله انما انت منذر ولكل قوم هاد ان الصحيح انما انت منذر للعباد وعلي لكل قوم هاد وما روي في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس ان الصحيح كنتم خير ائمة اخرجت للناس الى غير ذلك فلا يبقى اعتماد للالفاظ القرآن وظهورها اذ يحتمل سقوط ما هو قرينة له او قيد او مخصص او مربوط بها فلا يجوز الاستدلال بظاهرها واجاب عنه بعض من تأخر اختار بعض من تقدم مع تلخيص وزيادة منه بوجهين الاول ان التحريف منحصر على اقسام ثلثة الاول ان يكون بزيادة الكلمة والعبارة الثاني ان يكون بتبديل الكلمة او تبديل حرفها الى آخر كما في بعض في قوله ائمة الثالث ان يكون باسقاط الكلمة اما الاول فلا نزاع في عدم وقوعه في القرآن وكذا الثاني في ايضا خارج عن محل النزاع واما الثالث فهو مسئلة خلافية بين الاخباريين والمجتهدين فذهب الاخباريون الى عروضه للقرآن واختار المجتهدون عدم وقوع التحريف في القرآن اصلا بل حكى عن السيد المرتضى ره ادعاء الاجماع على ذلك قال المجيب وهو الحق لوجوه الاول الاصل لان الاصل الاولي الذاتي عدم عروض التحريف للقرآن الثاني الاجماع والمراد منه ما سمعت نقله من السيد المرتضى ره الثالث ان الغرض من انزال القرآن ليبقى معجزة للكل والاعجاز

وقد صرح بذلك جماعة من علماء اصحابنا حتى ان الفاضل المحدث الامين الاسترابادي ره قال لو اجتمع ما قطعنا من القرآن لصار كتابا كبير الحجم منه

مبني

مبني على بلاغة المعجز فاذا اسقط منه ما يخل بالمعجز او وقع التحريف بالعجز المعجز يسقط عن درجة الاعجاز وهو خلاف ما اراده الله الرابع انه لو التزمنا بوقوع التحريف في القرآن لتوجه الينا تعيير الملل الى اهل الاسلام كتعيرنا المتوجه الى اليهود والنصارى الخامس ان الائمة عليهم السلام قد امضوا ما في ايدينا وامروا باخذه وذلك لعلمهم بعدم وقوع التحريف فيه السادس قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يعني لا يعرض للقرآن ما ذكره لا بالنقصان ولا بالزيادة فهذا يدل على انتفاء التحريف في الشرائع ووقوعه في القرآن السابع اخبار الثقلين المتضمنة للوصية النبي صلى الله عليه وآله في حق القرآن والتاكيد في ضبطه وحفظه فيبعد تحريف القرآن بعده الثامن ما ورد من الامر بعرض الاخبار المتعارضة على القرآن فلو كانت الفاظ القرآن محرفة لا يصح عرض الخبر عليها التاسع انه يمكن تاويل ما دلت من الروايات على وقوع التحريف في القرآن بوجوه الاول ان تعالى انزل القرآن اولا الى لوح المحو والاثبات ثم نقل منه الى لوح المحفوظ بعد التحرير واسقاط الاجزاء الكثيرة مما اراد الله اسقاطه الثاني ان القرآن نزل الى بيت المعمور دفعة واحدة ثم نزل الى النبي صلى الله عليه وآله نجوما او اسقاط ما لتغيره والنقص بالنسبة الى ما كان عليه اولا حين النزول الى لوح المحو والاثبات او الى بيت المعمور الثالث ان المحذوفات ليست من القرآن وانما كانت من كلام النبي صلى الله عليه وآله بل كانت تفاسيره وحواشيه وقد كتبه امير المؤمنين عليه السلام ولكن اسقط الناس فلم يقع التحريف في القرآن المنزل الذي هو المعجز الا في كلام النبي صلى الله عليه وآله ولذلك خبر بان جميع ما ذكره من الوجوه ليس بشيء اما الاصل فلا اعتبار به في المقام لان الخصم قد ذكر الدليل في المقابل من الاخبار والاصل في مقابل الدليل اما الثاني فلا وقع له لان المسئلة محل الخلاف الشديد وتفرق الآراء وخلاف الائمة كما ان ما نقله السيد المرتضى ره حيث لا نجد تحقق ثلث اجماعاته واما الثالث فلا ضرر فيه بوجه من الوجوه كيف وقد وقع منهم التغيير بالشيء من ذلك عند ضلال ذريته النبي صلى الله عليه وآله وقالوا انه لم يبق لنا حيار من نبينا حتى غير ما لا نجد عليه وقد تكلم ابن حنبل في ما ظهر منه مدة بعيدة واما الرابع فالثالث ففيه ان المنافي للاعجاز انما هو اذا كان التحريف بما يخل بالمعجز واما اذا لم يكن كذلك بان يسقط منه آية مستقلة او سورة مستقلة ونحوهما لا يخل بالمعجز فلا يكون موجبا للسقوط عن الاعجاز واما السادس فالمراد من الباطل

وفيه ان ذلك انما يجب بعد الثبوت والمراد منه بان تعالى لا يقع فيه التحريف علمهم بانه لا يتحمل ان يكون القرآن للمعجز فالمراد به التحريف

هو الناسخ بعينه لا بعينه فالناسخ لا قبله كان يقول عيسى عليه السلام ولا كتاب بعدي ولا بعده كان يجيء من بعده
بما يكون ناسخا له واما الجواب عن السابع فهو ان وصية النبي صلى الله عليه وآله لا تستلزم اطاعة الناس له كما عرفت
معاملتهم مع العترة مع ان الوصية في حقهم كان آكد واما الثامن فيعلم جوابه مما عرفت في جواب الاخبار الثالث
والخامس بان يكون من جهة علمهم بعدم وقوع التحريف المخل بالمعنى واما التاسع فنفيها بالاخير من جهة عدم تطرق
الاخبار بالاعصار فيكون كالرجم بالغيب مع منافاته لظاهر الاخبار المذكورة لان ظاهرها كون الاسقاط
من الناس والقائم عليه السلام يعلمهم لانه من الله سبحانه بعض الوجوه الاخر فيما ذكره من التأويل ليس ببعيد
ان يكون في الاخبار راجعا الى المعنى الوجه الثاني من الوجهين الذين اجاب بهما بعض المتأخرين عن الوجه
هو ان نقول وسلمنا وقوع التحريف في القرآن في الجملة لا يعتنى بالا انا اما اولا فلانا نقول ان التحريف لا ب
سلمنا وقوعه في القرآن ليس مما يخل بالمعنى بل نحتمل ان لا يكون في آية مسئلة بين الاستيفاء اوعن
لا يخل بالمعنى المقصود ويشهد بذلك ما سمعت عن الصفار والائمة عليهم السلام هذا القرآن الموجود في ايدينا من جهة
علمهم بعدم وقوع التحريف المخل بالمعنى واما ثانيا فنقول ان التحريف لو كان لكان في غير آيات الاحكام لعدم
الداعي الى التحريف في الاحكام بل الداعي عليهم انما هو التعرض بالخلافة وجعل الائمة عليهم السلام اولى بالخلافة ومنزلتهم
وربما يكون في الاخبار اشارة الى ذلك فتأمل لما ان العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن في الجملة
وسلم فانما هو باعتبار ما عدا آيات الاحكام من الظواهر من المتشابهات والمواعظ والقصص ومناقب
اهل البيت ومثالب اعدائهم واما في آيات الاحكام فمجرد احتمال وتمسك السيد ... يدفع بالاصل
وليست من اطراف العلم الاجمالي بل قد يجعل النوع طرفا للعلم الاجمالي باعتبار بعض اصنافه ويجعل
الجنس طرفا له باعتبار بعض الانواع وهكذا فاذا تشخص البعض المذكور لا سبيل في البعض الاخر
غير ذلك الاعتبار هذا ما اجاب به البعض المذكور وهو متين ولكن نقل جوابين آخرين عن
الشيخ المذكور في رسالته موردا عليهما الاول ان الظواهر لما اختلط غيرها من اجزاء القرآن
فيكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة فلا يجب الاجتناب عنها قال ويرد عليه ان هذا من قبيل الكثير في الكثير
مثل الشك في الائمة وقد قرر في محله ان الشبهة الغير المحصورة اذا كانت من باب الكثير في الكثير
كانت

كانت في حكم الشبهة المحصورة الثاني انه لو سلمنا كون الشبهة من قبيل الشبهة المحصورة فما عدا آيات الاحكام
غير المبتلى به فيكون الامر دائرا بين المبتلى به وغير المبتلى به فيصير في حكم الشبهة الغير المحصورة ايضا قال
ويرد عليه ان الابتلاء وعدم الابتلاء انما يثمر في اجزاء الاصول العملية واما في مباحث الالفاظ
فالعلم الاجمالي المصادم للظهور يسقطه عن ظهوره وان كان احد طرفيه مما لا ابتلاء به ولا يخفى عليك
عدم الرجوع واولى في تأمل في عبارة الرسالة انها عارية عما نسب اليها اما اولا فلانه لم يذكر فيها ان
الظواهر لما اختلطت بغيرها فصارت من قبيل الشبهة الغير المحصورة حتى يرد عليه انها من قبيل الكثير في
الكثير بل المذكور فيها ان المحرف من الظواهر مختلطة بغير المحرف من الظواهر بل وغيرها ومن الواضح ان المحرف
بالنسبة الى غير المحرف ليست من قبيل الكثير في الكثير واما ثانيا فلانه لم يذكر فيها ان بعد تسليم كونها من قبيل
الشبهة الغير المحصورة يلزم الحاقها بغير المحصورة حتى لكون غير آيات الاحكام مما لا ابتلاء به بل المذكور
فيها ان بعد تسليم كون الشبهة الحاصلة في القرآن في الجملة محصورة فيجب بعد تسليم العلم الاجمالي
بالنسبة الى آيات الاحكام من الاول وعدم كونها من اطراف العلم الاجمالي بل الشك بالنسبة
اليها شك بدوي فهذا الجواب بعينه مثل الجواب الاخر ذكره هذا البعض اولا من قبيل تقسيم
هذا تمام الكلام في بيان ما ذهب من المطلق عدم اعتبار القرآن في الاستدلال واما التفصيل بين النص
والظواهر والقول باعتبار الاول دون الثاني فيظهر من السيد الصدر حيث قال بمساواة النصوص المحكم
واستشكل في الظواهر وجعلها خاصة محل الخلاف بين الاخباريين والمجتهدين وصرح بان الحق
مع الاخباريين لان الاصل الاولي الذي يخلفنا وانفسنا لعلمنا بان كان معهم العمل بالظواهر اذ
مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة
باقيا الا انه قد منعنا عن العمل بظواهر الكتاب وجوه ثلثة الاول الاخبار الكثيرة الناهية عن تفسير
القرآن بالرأي لا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير الثاني منع الله سبحانه وتعالى عن اتباع المتشابه
واعلم بان في القرآن محكما ومتشابها ولم يبين لهم النبي صلى الله عليه وآله ان اياها ظاهر ولم يعلم ويبين لهم
المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه فصح ان يكون الظواهر من قبيل المتشابه

النص في

[illegible]

ومساواة المحكم للنص فيلزم الاجتناب عنهما الثالث ذم الله تعالى من اتباع الظن
وواضح ان الظواهر من قبيل الظنون فان قلت ان الاخبار ايضا من هذا القبيل لورود الوجوه
الثلثة فيها ايضا قلت نعم ولكن اجماع اصحاب الائمة على العمل باخبارهم يكشف عن خروج الاخبار عن هذا الحكم والحاصل
ان الاستدلال بعد ملاحظة هذه الوجوه يصير هو حرمة العمل بالظن الحاصل من الفاظ الكتاب الا ما اخرجه الدليل فلا يخفى
ان في القرآن نفسه ما يدل على خروجها فالقدر المتيقن من الخارج هو النص واما الظاهر فلا دليل على خروجه فيبقى
تحت اصالة المنع المذكورة هذا وانت بعد التامل فيما ذكرناه من الاجوبة تعرف الجواب عن هذه الوجوه
ايضا الا ان ما ذكره من الاخبار الناهية عن تفسير القرآن ففيه ما عرفت من عدم صدق التفسير على الاخذ
بما هو ظاهر اللفظ وقد عرفت ان معنى التفسير في العرف واللغة الذين هما المرجع في معرفة معاني
القوم في لسان العرب ليس بالصدق على الظواهر وصدقه عليها معنى اصطلاحي عرفا ولغة واما النهي عن العمل
بالظن فقد بينا خروج مطلق الظواهر منه كما يشهد بذلك ما اعترف به من عمل اصحاب الائمة في ظواهر
الاخبار فان عملهم ليس من جهة خصوصية فيها بل كان مقتضى العرف والعادة وبناء العقلاء وهو جار في
غير الاول انه اذا ورد تفسير من اهل البيت عليهم السلام في اية من الظواهر فان كان على وفق ظاهرها او
حقيقتها او على مقتضى المجاز المتعارف والمعنى الظاهر فلا ريب في الاشكال في اسقاط ظهور الاية واتباع
التفسير كما ورد في تفسير قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ان المراد من القرآن قراءة الامام في الجماعة
لا مطلق القرآن وان لم يكن من هذا القبيل بل كان تفسيرا للباطن كما ورد في تفسير قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة
وانها لكبيرة الا على الخاشعين ان المراد من الصبر هو الصوم ومن الصلوة علي عليه السلام والمراد من الاية
غير ان ولاية امير المؤمنين لثقيلة الا على الذين خشعت قلوبهم بذكر الله فلا اشكال ايضا في عدم مزاحمة مثل
هذا التفسير لمقتضى ظاهر الاية ولا يسقطها عن ظهورها لان هذا بيان للباطن الذي هو وراء الظاهر وقد يكون التفسير
مرددا بين الامرين ان يشك في كونه تفسير المعنى الظاهر او تفسير الباطن مثل ما روي في تفسير قوله فاسئلوا اهل
الذكر ان المراد منهم نحن اهل البيت فيحتمل ان يكون بيانا للمعنى الظاهر بملاحظة ان الذكر بمعنى القرآن
كما ان الذكر فيه مواعظ واهل القرآن هم الائمة لان اهل الشيء من له مزيد اختصاص به ويحتمل ان يكون
بيانا للمعنى الباطن مثل ما بعث من تفسير الصبر والصلوة بالصوم وامير المؤمنين عليه السلام اذ
ذالك

ذالك فيقول فهل هناك ضابطة تسعنا في معرفة الامرين ام لا فقد قال قائل بوجود المعيار في المقام وهو ان الاغلب
في التفاسير كونها تفسير الباطن فيلزم الحاق المشكوك فيه به لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب والحق فيه ان ظاهر
لفظ التفسير مثل لفظ الاداء حقيقته ان يكون التفسير المعنى الظاهري فلا وجه لرفع اليد عن حقيقته بمجرد هذا الاستقراء
الغير المعتبر فينبغي الحمل على تفسير المعنى الظاهري عملا باصالة الحقيقة في لفظ التفسير الثاني ما ورد في كتب التفاسير
مما يصدق عليه التفسير الا ما كان من قبيل بيان معنى ظاهر اللفظ مثل قولهم ان المراد من قوله تعالى اخرجت الارض اثقالها
معونتها الاكل ... اذا الكلام في نقل ذلك لامكان تحصيله من العرف واللغة بل الكلام فيما كان
كاشفا للغطاء كبيان معنى مجمل او تعيين احد معاني المشترك كبيان ان المراد من الصعيد وجه الارض او المراد
من القرء الطهر ونحو ذلك فهل يكون معتبرا عندنا وان لم ينسبها المفسر الى الرواية ولم يذكرها مسندا ام لا
فنقول انها على قسمين احدهما ما يكون من العامة والثاني ما يكون من الخاصة اما الاول فلا ريب في عدم اعتباره
لوضوح بعدهم عن اهل البيت عليهم السلام فكيف يكون لهم كشف الغطاء عن المراد وانما فسروها بالاستحسان والقياس والاجتهاد
واما الثاني فان قلنا بكون صاحب التفسير ملتزما على عدم ذكر غير متون الاخبار وعلمنا من عادته بان داب التفسير
بما كان ماثورا عن الائمة عليهم السلام وان لم يصرح في النقل كما قال بعضهم بذلك في خصوص علي بن ابراهيم فيكون حجة
تفاسيره عند هذا البعض لكن بشرط ان يقول بكون علي بن ابراهيم مثل ابن ابي عمير في كونه لا يروي الا عن ثقة
ولا يعتنيه بالمناقشة في ان الثقة عند المرسل مثل ابن ابي عمير او علي بن ابراهيم لا يستلزم ان يكون ثقة عندنا
وان لم نقل بكون صاحب التفسير كذلك فلا وجه للاعتبار كبعض ما ذكر في التفسير الصافي فان اكثرها ماخوذة
من تفسير البيضاوي فيكون حاله حال تفاسير العامة في عدم الاعتبار الثالث اورد بعض المنكرين لحجية الظواهر
من الكتاب بان القول بحجية الكتاب باطل لانه لو كان ظواهر القرآن حجة لاستلزم عدم حجيتها وما
يلزم من وجوده عدمه فهو محال وباطل وتقرير ذلك ان من جملة الظواهر الايات الناهية عن العمل
بالظن كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولا ريب في ان الظواهر من جملة الظنون فتدل على عدم حجيتها
وذلك محال والجواب عن ذلك بان هذا من باب التخصص لان الظواهر خارجة عن موضوع الاية
الناهية لان موضوعها الظن ولان قيام الدليل القطعي على حجية الظواهر فيصير قطعية ولا يصدق عليها
الظن ورده بعض المعاصرين بان اقامة الدليل القطعي على اعتبار الظواهر وكون حجيتها قطعية لا
يخرج الظواهر عن كونها ظنية لكن دلالتها ظنية قطعا ثم قال هذا البعض ان الاولى في الجواب

التنبيه الثالث في تواتر القراءات وعدمها

عن الايراد المذكور بوجهين الاول بالنقض بان يقال انه لو فرض تصريح النبي صلى الله عليه وآله بكون ظواهر القران حجة لما تقنع
الاية في دفع الاشكال والعلاج عن لزوم المحال فلا مناص حينئذ الا الالتزام بالتخصيص في ايات الناهية عن العمل
بغير العلم بشمول ذلك [illegible] وفيه ان هذا ليس جوابا ونقضا لما ذكره المورد لانه قال لو فرض حجية ظواهر الكتاب لزم
المحال غاية الامر انك عينت طريقا واحدا من طرق الحجية وهو تصريح النبي فله الالتزام بالمحال في الفرض الذي
ذكرت لانه احد فروض محل الايراد الوجه الثاني بالحل فقال ان هنا قاعدة مقررة وهي انه اذا صدر
عن العاقل كلام لو كان شاملا لنفسه لاستلزم بطلانه لزم الحكم بعدم شموله لنفسه مثل ان يقال كل كلامي كاذب
فان من جملة كلامه هذا الكلام فلو كان شاملا لنفسه ايضا لكان معلوما بطلانه فيحكم بعدم شموله لنفسه لقصوره عن ذلك
فكذا الكلام في الايات الناهية فيحكم بعدم شمولها لنفسها اعني بعض ظواهر الكتاب للقاعدة المزبورة وفيه ان مقتضى
القاعدة المزبورة عدم شمولها لشخصها خاصة كما سمعت في المثال الذي ذكره لا عدم شمولها لنوعي نفسها
وجميع ما كان متحدا معها في النوع فاذا لم يمكن كان عدم الشمول في الايات الناهية مختصة لشخص نفسها
فيكون [illegible] في الظواهر بحجية [illegible] تحتها فالاولى في الجواب بانه لما اثبتنا حجية الظواهر بالادلة القطعية
فيدور الامر بين تخصيصها وتخصيص هذه الايات الظنية فلا ريب في انه يجب [illegible] الدليل الظني [illegible]
تاويل الايات وتخصيصها بغير الظواهر وقد قال الاستاد الجليل مد ظله ان التامل في سياق الايات
المزبورة يشهد لمن كان له ذوق سليم انها في مقام ذم الظنون التي كانت ناشئة عن مجرد الحدس
والتخمين من دون ان يكون لها ماخذ او اعتبار عند العقلاء كما يشير الى ذلك قوله ان هم الا يخرصون

الامر الرابع

التنبيه الثالث انهم اختلفوا في كون القراءات متواترة وعدمه فالمشهور تواتر القراءات السبعة
[illegible] وادعى بعضهم الاجماع على تواترها وكذا ادعى الشهيد تواتر العشرة ولذا قال الشهيد الثاني ان شهادة
مثل الشهيد ره على تواتر الثلثة الاخر لا يقصر عن الاجماع المنقول بخبر الواحد والمشهور ايضا كون القراءات
العشرة متواترة فلا باس بالعمل بها [illegible] ولكن انكر جماعة من الفريقين كون القراءات متواترة
كالزمخشري من العامة والشيخ الطوسي والطبرسي وغيرهما من الاصحاب وقبل تحقيق المسئلة لا بد من العلم
بان مرادهم في محل النزاع من تواتر القراءات ماذا ويحتمل فيه احتمالات ثلثة الاول ان يكون
المراد تواتر قراءة القراء عنهم الينا الثاني ان يكون المراد تواتر امضاء الائمة للقراءات المزبورة

كما نقل

كما نقل عن المحقق البهبهاني الثالث ان يكون المراد تواتر القراءات عن النبي صلى الله عليه وآله الى القراء او الينا
والظاهر انه ليس مرادهم الاحتمال الاول لعدم الثمرة في تواتر القراءة عن القراء الينا فيما [illegible] من دون
الانتهاء الى قول الحجة وكذا الاحتمال الثاني لبعده كالاول عن ظاهر كلمات العلماء في المقام بحيث لا يخفى
على من امعن النظر فيها وتامل في ادلتهم والاجوبة كما سيأتي فالقراءات بالنسبة الى الائمة كالرواية
بالنسبة الى الادلة فمرادهم تحقيق ان هذه القراءات التي هي بمنزلة الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله هل هي متواترة
عنه ام لا اما حجة المشهور فوجوه الاول الاجماع كما سمعت دعواه [illegible] الثاني ان الاجماع على تواتر
القراءات قد بلغ حد التواتر فيكون تواتر المنقول بالنقل متواتر فيصير حجة مثل الاجماع المنقول بخبر
متواتر الثالث ان المتتبع لاحوال القران يعلم ان الدواعي لما كانت كثيرة بحفظ القران وضبطه كما [illegible]
من ضبطهم تاريخ نزول الاية بانه في كم سنة بعد الهجرة ومكان النزول في مكة او مدينة وشان النزول و
عدد الاجزاء والسور والايات والحروف الى غير ذلك من التدقيقات التي يشهد بكمال اهتمامهم بالقران
فلو لم يكن القراءات المزبورة عن النبي صلى الله عليه وآله لما كان داعيا الى ضبطها وحفظها وكيف يجوز لهم ان يتساهلوا
في حفظ اجتهادات الناس في القران من دون داع وحاجة اليها فظهر ان كلها قد وصلت من النبي
على ما [illegible] الرابع الحديث الذي رواه بعض العامة والخاصة وهو ان القراءة سنة متبعة يعني
ان القراءات المتعارفة والمتداولة طريقة يلزم اتباعها ولا يجوز العدول عنها بزيادة او نقيصة
فيدل على اعتبار القراءات الخامس ما ورد من ان القران نزل على سبعة احرف يعني على سبعة
قراءات فيدل على [illegible] وهو واضح في المطلوب هذا ما استدلوا به على تواتر القراءات وكلها ليس
بشيء اما الاول فلان المحصل منه غير حاصل واما المنقول فليس حجة عندنا في مثل هذا المقام مع وجود المخالف
فيه الا في بعض الموارد الذي يحصل الاطمينان من جهة الوثوق بالناقل [illegible] في المقام بعد التسليم لا
يفيد الا الظن اعني الظن المطلق لا الظن الخاص لعدم دخوله في خبر العدل لاختصاصه [illegible] في محله [illegible]
كان الاخبار عن حس وواضح ان ذلك من قبيل الحدسيات [illegible] ان تواتر القراءات من قبيل
الموضوعات [illegible] في التعبديات واما الثاني فنقول اولا نمنع بلوغ الناقلين للتواتر
حد التواتر [illegible] بل لم نظفر على جماعة معتد به بل نسب بعضهم الى الشهرة وبعضهم الى غيره من العلماء

واما ثانيا فبعدم العلم الى وجود من يبلغ مرتبة التواتر في الطبقات السابقة لعدم التعرض لفضلهم وضبطهم
ممن يعتبر بنقله واما ما ذكره الشهيد الثاني من ان بعضهم قد افرد كتابا في ذكر الطبقات واسامي الرجال
فلم نجده اصلا ولعله كان من بعض العامة العمياء عن جملة ممن شانه فظهر ان دعوى بعضهم ذلك ايضا انما
نشأ من جهة الحدس والتخمين واما الثالث فلانا لا نسلم وجود الاهتمام الى الضبط والا لم يحفظوا الاعراب
والنقطات وغيرهما في اول الامر ويشهد بذلك ما يحكى انه قد ارسل ثلاثة مصاحف الى البلاد مثل
البحرين واليمن والشام وغيرها كلها بلا اعراب ونقاط ومد وتشديد ثم قرء كل من اهل البلاد المذكورة على نحو
اجتهاداتهم وثانيا ان وجود اهتمامهم الى ذلك لا يثبت كون القراءات متواترة لعدم معرفتهم الى
ما يحتاج الى الضبط واداء بالحفظ اذ لا فائدة في معرفة عدد الايات او الحروف ونحو ذلك
وثالثا قد ذكر الفاضل القمي ان الدليل الذي لا اعتبار له في مباحث الالفاظ والتوقيفيات فيجد [؟]
اثبات الدعوى لا يثبت التواتر الا التحقيق واما الرابع فبوجهين الاول كونه مرسلا بحيث لم يسمع من احد
ذكر السند له الثاني قصور دلالته لانه بعد تسليم كون المراد من القراءة هو قراءة القرآن لا قراءة
السورة في الصلوة مثلا لا يعين هذه القراءات السبعة لاحتمال ان يكون اللام للعهد بينه وبين
المخاطب ويراد منه قراءة غير قراءة السبعة كقراءة اهل البيت مثلا او واحدا معينا من هذه القراءات
واما الخامس فبوجوه الاول ضعف سنده الثاني ضعف دلالته من جهة احتماله لوجوه منها ما ذكره
ابن الاثير من ان معناه ان القرآن نزل على سبعة لغات مثل القريش والهذيل واليمن والربيعة
الاخر وليس المراد ان الكلمة الواحدة نزلت على كل واحدة من اللغات السبعة بل المراد ان كل بعض
من القرآن نزل على لغة واحدة من السبعة المذكورة ومنها ما قيل من المراد منه ان القرآن نزل على
سبعة بطون كما ورد في بعض الروايات ان القرآن له سبعة بطون ومنها ما ذكر في الكافي
عن علي ع ان القرآن على الخاء امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص فيحتمل ان يكون
المراد من سبعة احرف هذه الاقسام السبعة الوجه الثالث كونه معارضا لما رواه فضيل بن
يسار عن الصادق ع قال قلت له ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف

فقال

فقال ع كذبوا اعداء الله ان القرآن واحد من عند الواحد فهذا صريح في بطلانه واما حجة المنكرين
فوجوه الاول الاصل لان الاصل عدم تعدد القراءة بحضرة النبي ص وعدم نقل المتعدد بطريق التواتر الثاني
ان هذه القراءات لو كانت متواترة عن النبي ص لما جاز العدول عنها الى غيرها مع انهم يذكرون
القراءات الاخر ايضا في كتب التفسير كقراءة اهل البيت وقراءة علي ع ويقولون ان هذا قراءة ائمتنا ع
ويذكر قراءة اهل البيت ع على انه لا تعقل المقابلة بينها وبين قراءة الرسول كما وجدت في بعض كتب
التفسير وغيره فليس الا انه كان من اجتهادات القراء وقد يختلف مع قراءة الرسول ايضا الثالث
انه لو ثبت تواتر القراءات لاستلزم التناقض والتناقض في المعز لان الاحكام تختلف في الموارد
بحسب اختلاف القراءات كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بقراءة التشديد والتخفيف فانها
بالقراءة الاولى تدل على استمرار الحرمة الى زمان الاغتسال وبالثانية تدل على جواز المباشرة
بعد الخلو والنقاء وقبل الاغتسال فلو كانت كلتاهما من النبي ص لحصل التناقض بين الحكمين فلا بد من
ان يكون احدهما خلاف الواقع فذلك يكشف عن كونهما من اجتهادات القراء الوجه الرابع
الحديث الذي ذكرناه آنفا عن فضيل بن يسار ان القرآن واحد من عند الواحد ومثل آخر بزيادة قوله وانما
الاختلاف من الرواة الا انه ليس في الاخير ما في الاول من قوله كذبوا اعداء الله وبالجملة فانهما صريحان
في عدم كون القراءات عن النبي ص ولا عن الله تعالى ثم انه قد ذكر وها هنا وجوها في تأييد هذا القول فالاول
منها ان بعض العلماء الذين هم من اهل هذه الصناعة كالشيخ الطبرسي قد تعرض لضبط طبقات كل واحدة
من القراءات فذكر في كل طبقة عدد رواة كل قراءة اقل من العشرة كالستة والسبعة بل الاربعة
والخمسة سواء في ذلك حال الطبقات التي بين النبي ص والقراء والطبقات التي بين القراء وزمان
البعض المذكور فكيف يحصل التواتر بهذا العدد القليل الثاني ان بعض اهل العربية من العلماء
كالشيخ الرضي والزمخشري وغيرهما وقع منهم الانكار على الاستشهاد ببعض القراءات في بعض الاماكن
على مسئلة من المسائل النحوية كما نقل عنهم الانكار على ابن مالك في تجويزه العطف على الضمير المجرور من
غير اعادة الخافض مستشهدا بقوله تعالى تسائلون به والارحام على قراءة الجر لعدم الاعتبار بالقراءة المذكورة
وكذا في تجويزه العطف على الضمير المرفوع المتصل من دون فاصل تمسكا بالقراءة الاخرى في الاية بعض

الآيات الثالث ان العلامة ره ذكر رجحان قراءة العاصم على قراءة الحمزة والكسائي في وجود التكلفات
والمشقات في قراءة الأخيرين بخلاف الأول فلو كانت كلها من النبي لما تعقل ترجيح واحد على الآخر
الرابع ما نقل من ان كل واحد من القراء المعروفين لما بلغ حد الكمال وشاع قراءته في الناس كان يكذب
ما عدا قراءته نفسه ثم اذا بلغ الآخر مرتبة الشياع كان يكذب السابق وهكذا فاقل ما يوجب في الكذا انه
لو كانت قراءة الأول نقلا عن النبي وبالغة حد التواتر يصير الثاني فاسقا بسبب رده فلا يجوز الاعتماد على روايته
الخامس ان العلماء والقراء قد استحسنوا قراءة العاصم ونسبوا قراءة ابن مسعود الى الشذوذ
فلو كانت عن النبي لما تفاوت الحال بالنسبة الى الراويين وكيف يتصور الاختلاف بين الراوي
الـ [illegible] بين [illegible] فان الاول ان كان قبله بل لا كانت الكل منها ناشئا من الاجتهاد حصل الاختلاف
والترجيح بين القراءات السادس انه روي في بعض القراءات ترك البسملة في بعض السور مع ذكرها
في القراءات الاخر فلو كانت جزءا من السورة كما هو كذلك فكيف يجوز تركها مع ان من الضروريات عند الفقهاء
انه لا يجوز قراءة السورة في الصلوة بدون البسملة هذا تمام ما ذكروه وهنا فوائد الاولى ينبغي ان يعلم ان
مراد المثبتين للتواتر والمنكرين له ماذا فنقول ان المثبتين على قسمين الأول فالمراد منهم القائلين بان
القرآن لما كان متواترا والقرآن عبارة عن الكلمات والكلمة عبارة عن المادة والهيئة وكيفية التأدية
فقالوا بتواتر الكل بغير المادة مثل حروف [illegible] والهيئة مثل اعرابه وترتيبه وصورته وكيفية التأدية
مثل الامالة والادغام والتفخيم وغيرها الثاني منهم القائلين بتواتر المادة والهيئة دون الكيفية في الاداء
لعدم كونها جزءا من الكلمة ولا هيئة لها واما المنكرين فيقولون بمنع تواتر اللفظ والعبارة عن النبي
بل المتواتر منه هو النقوش المكتوبة والمواد الصالحة لكل واحدة من الهيئات الموجودة في القراءات
فلا تكون القراءات متواترة عن النبي ص الفائدة الثانية ينبغي ان يعلم ان مقتضى مذهب من قال
بتواتر القراءات اما السبعة كما هو محط المشهور او العشرة كما نقل من كلام الشهيد او الزائد كما يستفاد من
كلام بعضهم وجوب القول بالمنع هو وجوب عدم التعدي عما قال بتواتره وثبوت التخيير بين افراد ما يجب
المكلف تحصيل الاجزاء بكل واحد منها ووجه واضح من جهة ثبوت كون كل واحد منها من النبي على القول

بتواترها

بتواترها ومثل ذلك القول بتواتر البعض المعين من السبعة كما نسب بعض المتأخرين الى الشهيد الثاني
فيلزم الاخذ به والقراءة بواحدة منه مخيرا لو كان اكثر من الواحد واما بناء على القول بتواتر البعض
الغير المعين الموجود في القراءات فقد قال قائل بان حكمه مثل حكم المنكر للتواتر اصلا واما المنكرين لتواتر
القراءات كلها فاختلفوا على اقوال ثلثة فقال جماعة منهم بلزوم القراءة بجميع المحتملات سواء كانت
على قدر القراءات او ازيد او انقص حتى يحصل الاجزاء فما ثبت التكليف بالقرآن لعدم زوال الاشتغال
الا بذلك وقال جماعة اخرى بانه يحصل الاجزاء بالقراءة بواحدة من القراءات السبع واستدلوا بوجوه
ثلثة الاول اجماع علماء الخاصة على جواز القراءة باحدى قراءات السبع وحصول الاجزاء به الثاني الاخبار
الكثيرة المقاربة المضمون المتضمنة لقوله ع اقرؤا كما قرء الناس والمراد من الناس القراء والرواة
فدلت الاخبار على امضاء القراءة بها وان لم يكن متواترة الثالث ما ذكروه من قاعدة الاشتغال
لانه اذا ثبت شغل الذمة بقراءة القرآن اما بالنذر او بالاجارة او بالامر بالصلوة او بغير ذلك فلو لم يقرء باحدى
القراءات السبعة بل قرء بغيرها لا نعلم برائة الذمة عن التكليف الثابت باليقين هذا وانكر آخرون وردوا على
الوجوه الثلثة بعدم صحة الاستدلال بها اما الاول وهو الاجماع فلان تحقق الاجماع تعبديا لان بعض القائلين
باجزاء قراءة كل واحدة من السبعة انما يقولون به من جهة اعتقادهم تواترها فيكون عنوان قولهم
ان المتواتر مجز والبعض الآخر يقولون باجزائه من جهة النظر الى اخبار الامضاء ويكون عنوانهم ان هذه
السبعة بخصوصها مجزية للامضاء وان لم يكن متواترة فيكون الاجماع تعبديا وقد تقرر في محله انه ليس بحجة
ولذا نسبوا بعض الفقهاء الى الخطاء لوقوع الاستشهاد منه بالاجماع التعبدي في بعض المسائل الفقهية
واما الثاني فلان سياق الاخبار الموثوقة التي استدلوا بها عند التأمل في ادلتها ومواردها يشهد بانها
لا دلالة فيها على مطلوبهم كما في بعضها ان رجلا سأل عن الامام ع بانه قد سمعت من بعض اصحابك
آيا من القرآن وفيها حروف ليست كما هي عندنا فاجاب ع دع هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس
حتى يجئ من يعلمك الحديث فان الامام ع كان علم ببعض الآيات المحرفة وما اسقطوا من اصل القرآن
لبعض صحابته فقرءها على طبق الاصل عنده هذا الرجل فتعجب من ذلك وسأل الامام فنهاه الامام عنه
وامر بقراءة هذا القرآن الذي في ايدي الناس محققه كما يقرؤون من دون التعرض لذكر النقائص

التنبيه الخامس في بيان حكم اختلاف القراءات

والمرجحات ولا نظر في هذه الاخبار الى كيفية القرائة اصلا واما الثالث فعدم تماميته ظاهر لانه اذا
لم نقل بتواتر شيء من القراءات مطلقا كما هو المفروض فلا فرق فيما بين السبعة وغيرها في عدم اليقين بالبرائة
بقرائة واحدة منها فلو اجرينا قاعدة الاشتغال للزم القرائة بكل المحتملات حتى يحصل اليقين بالبرائة
ولعل هذا دليل لزوم عدم التعدي عن السبعة الى غيرها فقد اثبات اجزائها بالاجماع فتحصيل اليقين
بالبرائة بقرائة واحدة من السبعة دون غير السبعة وذهب جماعة ثالثة من المتكلمين مطلقا الى انه
يجب اخذ المواد التي اتفقوا على تواترها والقرائة على مقتضى القواعد العربية سواء طابق احدى القراءات
ام لا فانقض الا ان الاولى والاحوط تطبيقها باحدى القراءات السبعة ووجه هذا القول الفساد واضح
لانه اذا لم نقل بتواتر القراءات وقلنا بعدم تواتر شيء من القرآن الا المواد والنقوش الصالحة لجميع
الهيئات فيكون مثل كلام اهل العرف فلابد لها من هيئة صحيحة معتبرة عند العرب فلابد اشتراط ان
لا تكون القواعد مما هو متروك في نظر جمهور اهل العربية من الشواذ والنوادر واما حكم القائل بتواتر
البعض الغير المعين في السبعة او العشرة فاما ان تقول بوجوب القرائة بجميع القراءات السبعة او العشرة
لوجود العلم الاجمالي او باجزاء الواحدة منها نظرا الى اخبار الامضاء واما القرائة بمقتضى القواعد العربية
فلا يخفى انها منافية للعلم الاجمالي المفروض فلا يصح القول به بناء على هذا القول التنبيه الخامس لا ريب ولا اشكال
في استفادة الحكم من الآيات القرآنية فيما اذا توافقت القراءات واما اذا اختلفت بحيث ادى الى الاختلاف في المؤدى
كما سمعت في قوله يطهرن من القرائتين فلابد من ملاحظة الحال بحسب الاقوال فنقول على القول بتواتر القراءات
فهما بمنزلة آيتين تعارضتا فلابد من الجمع بينهما بحسب المرجحات الدلالية بحمل الظاهر على النص او الاظهر بجعل النص او
الاظهر قرينة صارفة للظاهر ومع التكافؤ فيرجع الى القواعد الشرعية العامة ان كان موجودا كما هنا على القول
بتفسير قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم بمعنى اي زمان شئتم فيرجح قرائة التخفيف عملا بالعموم الزماني في
خرجت منه ايام الدم وبقي الباقي والا فيرجع الى الاصل الموافق لاحدهما وان لم يوجد هناك اصل
او وجد لكن كان معارضا باصل آخر فالحكم هو التخيير العقلي الاضطراري ولا يصح توهم ان التخيير هنا من باب
التخيير الشرعي اذ مورده انما هو ما كان مظنون الصدور والمفروض ان القراءات قطعية الصدور بالنسبة الى

هذا القول

هذا القول فان ذهب بعضهم من ترجيح احدى القرائتين بشهرة جواز المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل وكثرة الاخبار
الدالة عليه فاسد جدا اذ كون الشهرة من المرجحات انما هو في مظنون الصدور لافادة الوثوق بالصدور
ولا ثمرة لها في قطعي الصدور اصلا واما على القول بالامضاء فقال بعضهم ان حاله بعينه حال من قال بالتواتر وفيه ان
الامضاء انما هو على جواز القرائة باحدى القراءات واما استفادة الحكم من كل منها فلا يدل عليها اصلا ومعه لا يتم المقال
خصوصا على مذهب من قال ان الامضاء ليس لاجل التواتر بل لاجل الاستصلاح والتقية كما صرح به صاحب الحدائق الا ان
يقوم الاجماع على جواز استفادة الحكم من كل قرائة او دل دليل آخر عليه واما على القول الثالث فيجري فيه جميع
مراتب الجمع الا الاولى وهو الترجيح الدلالي وهذا واما الموضع الثاني ففي الذي ذهب اليه الفاضل القمي و
محصل ما ذكره ان المتيقن من المسلم من حجية الظهور اللفظي هو حجية متفاهم من قصد بالافهام سواء كان حاضرا
في مجلس الخطاب كالمشافهين والمخاطبين او غائبا كما في تصنيفات المصنفين الذين يقصدون دوام افادة الكتاب
وانتفاع الناظرين اليه في كل زمان بفهم معانيه والاخذ بمضامينه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد
البعيدة وبالجملة حجية الظهور اللفظي بالنسبة الى المقصودين بالافهام من باب الظن الخاص واما بالنسبة
الى غيرهم فلا يمكن اثبات ذلك الا من باب الظن المطلق واثبات حجيته بدليل الانسداد ويمكن توجيه ما ذكره
بوجوه ثلثة احدها ما حكي عن بعضهم من ان الخطابات والمحاورات المدار في حجيته باستفهام منها انما
هو القطع بكونه مراد المتكلم او الوثوق والاطمينان المعبر عنه بالظن المتاخم وعليه استقر بناء العقلاء والعلماء فمن
كان مقصودا بالافهام فيأتي له احد الامرين اذ لا شك ان من كان بصدد افهام ما في قلبه للمخاطب او لغيره
انما ينصب القرائن الدالة على مقصوده من الكلام بحيث يحصل القطع للشخص المقصود وربما يعتمد على القرائن المعلومة
عنده الخفية بالنسبة الى غيره وان كان حاضرا في مجلس الخطاب ايضا ولا يجوز الاعتماد على القرائن الغير القابلة
للنقل بالكتابة فيما اذا كان المقصود افهام الغائب ولا يمكن حصول القطع او الاطمينان بمرادات المتكلم لغير المقصود
بالافهام واحتمال اختفاء القرائن مما لا يعتني به العقلاء في الاول لا ينفيه بالاصل بخلافه في الثاني [illegible]
وثانيها ما ذكره بعضهم من ان المعيار في اعتبار متفاهم الالفاظ هو افادة الظن الشخصي بمعنى ان يحصل لكل رجل
من شخص نفسه الظن بالمراد لا ما تعلق الظن برفع المقصود ومنه ان يكون نوع الكلام بحيث لو سمعه شخص ولم يتعرض لمانع
لافاد الظن ولا يخفى ان الكلام يفيد الظن الشخصي بالنسبة الى من كان مقصودا بالافهام واما بالنسبة
الى غيرهم فلا يفيد الا الظن النوعي فيكون الاول من باب الظن الخاص بخلاف الثاني فلو اتفق حصول

الاحد مع كونه غير مقصود بالافهام فانّه من باب الظن المطلق ولا يخفى ان عبارة الفاضل القمي غير آبية
عن ذلك بخلاف التوجيه الاول الثالث ما ذكره الشيخ ره في الرسائل من ان المدار في اعتبار ما يتعلق من الالفاظ
هو الظن النوعي بمعنى ان يكون نوع هذه العبارة بحيث لو القى الى احد لاستفاد هذا المعنى منها اذا لم يمنع مانع ومبنى
ذلك بناء العقلاء في محاوراتهم ووضح انّ من كان مقصودا بالافهام من الكلام يحصل له الظن النوعي بالمعنى المذكور
لان احتمال الغفلة في المتكلم غير موجود اذا كان معصوما ويندفع بالاصل اذا كان غيره وكذا احتمال الغفلة في نفس المخاطب
واحتمال وجود القرائن الخفية التي خفيت عنه التكلم المخاطب مندفع بالاصل لعدم اعتناء العقلاء اليه في شيء ذلك بخلاف
من لم يكن كذلك فانه يجوز ان يعتمد المتكلم الى بعض القرائن المعهودة بينه وبين من كان مقصودا بالافهام
مختفية علينا وهذا الاحتمال ليس مما كان مرجوحا عند العقلاء فلا يكون الكلام مفيدا للظن بالنسبة الى من لم يكن مقصودا
بالافهام نوعا ولو فرض حصول الظن للبعض في موارد جزئية فهو من باب الظن المطلق بخلاف الاول هذا ما ذكره
في توجيه كلامه ره لكن اورد عليه بعد ذلك بعض من تاخر بوجهين الاول على ما ذكره في هذا المقام محصله
انه لا يصح ان يكون القرآن من قبيل تصنيفات المصنفين للزوم ان يكون مراد الله تعالى تابعا لافهام الناظرين
ويجوز لكل احد ان يعمل بما يظهر عنده من الفاظه ثم قال فان قلت انّ اخبار الثقلين وغيرها قد دلت على ذلك
نعم على التمسك والاخذ به في جميع الازمنة فيكون من قبيل التصنيفات في قصد البقاء والانتفاع لكل اهل الازمنة
الى يوم القيامة قلت انّ هذه الاخبار ايضا من قبيل الظواهر فتكون حجة في حق المشافهين المقصودين بالافهام
لا بالنسبة الينا فاورد بعض من تأخر ايضا بانه لو كان مراده من قوله للزوم ان يكون الخ انّ يحول المراد
الى ما يفهمه كل من الناظرين ويجب ان لا يكون لله تعالى مراد مستقل فالملازمة ممنوعة لوضوح ان تصنيفات المصنفين
ليست كذلك بل انّ لهم في كل كلام وعبارة مرادا مستقلا مطابقا لمفهومه العرفي وان اراد انه يلزم ان
يكون ما يفهمه كل واحد من الناظرين ويظهر له من اللفظ حجة عليه فبطلان التالي غير مسلم لان بناء العقلاء
في محاوراتهم ومكالماتهم على العمل بما هو ظاهر اللفظ والعبارة عند اهل العرف الا ترى انه لو جاء مكتوب
من شخص من مكان بعيد الى شخص مخصوص فكل من يراه يحكم بما يفهمه من ظاهره ولا ينتظر الى فهم
من هو مقصود من الخطاب ولذا لو كتب السيد الى احد عبيده وامر بان يعمل مع عبده الاخر
فوصل الكتاب الى ذلك العبد الآخر الغير المخاطب دون العبد المخاطب فلم يعمل به واعتذر بعدم كونه
مقصودا بالخطاب وعدم كونه حجة عليه لعده العقلاء عاصيا وغير معذور في المخالفة ويؤيد ذلك

بل الحق هو ذا الكر لوجهين الاول م

عمل اصحاب الائمة ايضا على ذلك فانّ احدا منهم اذا رأى حكما في كتاب شخص آخر من الصحابة او سمع الحديث من
وراء الجدار لاخذه وقطع بكون حكمه هو ما فهمه من ظاهره من دون التوقف والتامل في انه ليس مخاطبا بذلك
ولا ممن قصد بالافهام وثانيا بانّ ما اجاب الثاني في الاخبار الدالة على جواز العمل بالقرآن والتمسك به
والمصرّحة باستنباط الائمة باستنباط الاحكام من ظواهر القرآن بحيث تفيد القطع بذلك واورد ثانيا بانّ
ما اجاب به عمّا اورده على نفسه بقوله فان قلت الخ فيه انّ غير اخبار الثقلين وان كان من قبيل الظواهر الّا
انّ مجموعها مما يفيد لنا القطع فالاستدلال بها انّما هو من جهة القطع لا من حيث كونه ظاهرا من الظواهر حتى
يتوجه ما اورده واما اخبار الثقلين فلا ربط لها الى محل النزاع اذ ليس النظر فيها الى الامر بالعمل بظواهر القرآن
بل معناها لزوم تعظيم القرآن وحفظه وصونه عما يوجب الاستخفاف وعن التحريف والتبديل ونحو ذلك
مثل ما هو مقصود بالنسبة الى العترة من التعظيم والمودة والطاعة هذا ما ذكره البعض المذكور ولكن فيه
انّ ما في ذيل الحديث من قوله ما ان تمسكتم به لن تضلوا صريحة او ظاهرة في التمسك في اخراج الاحكام
والعمل على مدلولاته لا مجرد التعظيم للنقوش والالفاظ فتدبر واما الموضع الثالث فهو التفصيل الذي
نسبه بعضهم الى صاحب المعالم فقال انه يظهر من كلام صاحب المعالم في ذكر الدليل الرابع لحجية الخبر الواحد القول
بالتفصيل في خصوص ظواهر الكتاب بين المشافهين وغير المشافهين بكونها معتبرة بالنسبة الى المشافهين
من حيث افادته القطع واما بالنسبة الى غيرهم فلا تفيد الا الظن المطلق والفرق بين تفصيل الفاضل
القمي ره المتقدم آنفا وبين مختار صاحب المعالم انه لو لم يحصل للمشافه سوى الظن فالظن الحاصل له
حجة عند الاول ولا يعتبر بناء على مذهب الثاني وايضا كلام صاحب المعالم مخصوص بالكتاب وكلام
الفاضل القمي ره في مطلق الظواهر ولا باس بنقل عبارته المذكورة حتى يتبين حال ما نسب اليه فانه قال
الرابع انّ باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت ع
في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني
الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن
اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح لا

قمره ع

ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها فلا
لو تم هذا الدليل لوجب علينا اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة
العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار ونحوها كالاشارة اليه لم تقتض في معرض الاسباب او الشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب
الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل
الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر
انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء
الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم
على ارادة خلاف ظاهرها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها
الينا وقد تبين خلافه انتهى موضع الحاجة منه اقول ان البعض المذكور اراد بمحل الاستفادة التفصيل المذكور من هذه
العبارة وقال بانه لو تم نقل بكون الكتاب مفيدا للقطع بالنسبة الى المشافهين لكان يلزمه ان يجيب عما
اورده بقوله لا يقال بان ضم المقدمة الخارجية لا تفيد في افادة القطع لان ذلك يوجب نفي الاحتمال من طرف
المتكلم واما من طرف المخاطب فاحتمال الغفلة موجود فلا يتم كونها مفيدا للقطع ولكن اعرض عن هذا الجواب و
اجاب بعدم كوننا من المشافهين هذا محصل ما ذكره وفيه ان العبارة المذكورة غير وافية لما نسب اليه
من التفصيل والفرق لان غاية ما يستفاد منها انه يمكن حصول القطع للمشافهين واما ما ذكره من وجه الفرق
بينه وبين تفصيل صاحب القوانين من انه لو افاد للمشافهين الظن دون القطع فلا يعتبر بناء على مذهب
صاحب المعالم ويكون معتبرا من باب الظن الخاص عند الفاضل القمي فلا دلالة في العبارة المزبورة عليها

اصلا

اصلا مضافا الى ان ضم هذه المقدمة الخارجية لو كان موجبا للقطع لزم جريان ذلك في كلام النبي واخبار الائمة
ايضا فكيف يخص القول بالكتاب دون غيره هذا وقال الشيخ في الرسالة ان كلام صاحب المعالم يحتمل التفصيل
المزبور بعين تفصيل الفاضل القمي المتقدم من الفرق بين من قصد بالافهام وغيره باعتبار الظن في الاول من باب
الظن الخاص وفي الثاني من باب الظن المطلق ولا يخفى ان ذلك احتمال ضعيف وانه اقرب منه الاحتمال
ان يكون موافقا للمشهور ويكون مراده ان الظواهر قد عرض لها الوهن بالنسبة الينا من جهة احتمال
الاعتماد على البيان والقرائن الواردة في الاخبار فيوجب الفحص عنها ولا يجوز العمل بها في صورة تعارضها
مع الخبر الوارد في تقييده او تفسيره وحاصل ذلك يرجع الى كون نظير ما هو الفحص عن المخصص هذا واوردوا
على كلام صاحب المعالم بوجوه الاول ما ذكره سلطان العلماء وهو ان مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ليس من قبيل الخطابات الشفاهية لعدم وجود لفظ موضوع للخطاب فيه فما ادعاه من
كون احكام الكتاب كلها من قبيل الخطاب المشافهة غير صحيح الثاني ما ذكره بعضهم من ان ظاهر ما اجاب به
عن الايراد المذكور بقوله لا يقال تسليم كون الظواهر مفيدا للقطع بالنسبة الى المخاطبين وان اللازم الجواب بمنع كون
الكتاب مفيدا للقطع اصلا فعلى هذا يلزم انه لو قلنا بمذهب من يقول بكون الخطابات اعم من الموجودين
والغائبين ان تكون مفيدة للقطع بالنسبة الينا ايضا بواسطة ضم المقدمة المذكورة والتالي باطل لانا نفهم بالوجدان
من عدم افادتها القطع بالنسبة الينا لوجود احتمال اختفاء القرينة او تغير العرف والاصطلاح ووضوح كونها
واردة على عرف الموجودين فلا يمكن دفع هذه الاحتمالات الا بالاصل وهو لا يفيد الا الظن الثالث انا نمنع حصول
القطع بالنسبة الى المشافهين ايضا لان ضم المقدمة المذكورة انما ينفي الاحتمال بالنسبة الى المتكلم واما بالنسبة
الى المخاطب فاحتمال الغفلة لا يرتفع الا بالاصل فلا يتم القطع الرابع انه يلزم ان نقول بحصول القطع
للمخاطبين في الاخبار ايضا لاتيان المقدمة الخارجية هنا ايضا لكون المتكلم بها اعني النبي والائمة حكيما لا يجوز عليه
القبيح وهو باطل لان ما يوجد في بعض الاخبار من ان المخاطب بكلامهم فهم خلاف مقصود الامام فيقول ع
اين تذهب وامثال ذلك مما يدل على عدم افادتها لهم غير الظن الحاصل منها مما هو يكفيه للتفحص الخامس مضافا الى ما
سمعت الفاضل وجود احتمال الغفلة في حق المخاطب الخاص ان قوله ويستوي ح الظن المستفاد الى اخره فاسد
لعدم المساواة بين الامرين لان المستدل قال انا لو سلمنا عدم افادتها القطع فالظن الحاصل من الكتاب

اصالة الحقيقة في ... مع

الكتاب ظن مخصوص والظن الحاصل من غيره ظن مطلق فكيف يتصور
المساوات بينهما وان اراد مساواتهما في مجرد كونهما ظنا وعدم حصول القطع معهما فيبقى ما ذكره
المورد من كون الظن الحاصل من الكتاب ظنا خاصا بخلاف الظن الحاصل من غيره خاليا عن
الجواب الا ان يريد بما احتمله الشيخ ره من اختيار مذهب الفاضل القمي ره فحينئذ يكون المراد من
المساوات مساواتهما في كون الظن الحاصل منهما للغير المشافهين ظنا مطلقا ويؤول الجواب
الى منع كون الظن الحاصل من الكتاب ظنا خاصا الا ان يدعى ان نتيجة دليل الانسداد انما هو
الظن الفعلي او اسباب الظن من الخبر والشهرة وغيرهما فان ادعى الثاني فهو باطل اذ العقل
انما يحكم بعد انتفاء القطع بالعمل بالاعتقاد الظني حاصلا من اي سبب كان وان اراد الظن الفعلي
والاعتقاد فلا يفيد خصوص الخبر بل مطلق الظن واما ما ادعاه من كون الظن الحاصل من الخبر
اقوى فغير واقع لان الظن الحاصل من الشهرة اقوى منه قطعا وبالجملة فدليله غير واف
لمدعاه وينبغي في المقام التنبيه على امور الاول انه بعد كون البناء على كون الظواهر حجة من باب
الظن الخاص كما عليه بناء اكثر الاصوليين فلا بد من ان يعلم ان المدرك والمعيار فيها ماذا ففي المقول
فيه اقوال ثلثة الاول القول باعتبار الظن الشخصي بمعنى حصول الظن من شخص اللفظ بالفعل
الثاني القول باعتبارها من باب الظن النوعي بمعنى ان يكون اللفظ بحيث يكون من شانه افادة
الظن ما لم يعرضه مانع الثالث اعتبارها من باب الظن التعبد بمعنى ان الشارع قد اوجب
علينا الاخذ بهذه الاسباب التي من جملتها الظواهر عند تعذر الوصول الى العلم من دون نظر الى
حصول الظن منها ام لا وعدمها تعبدا ولتعلم ان العقلاء وبناء العقلاء اذا عرفت
ذلك فنقول القول الاول هو القدر المتيقن الذي قامت على اعتبارها الادلة القاطعة واختاره
جماعة بل نسب الى المحققين بل ادعى بعضهم الاجماع عليه ونسبه بعضهم الى كل من قال بكفاية تحصيل
المظنة في باب الفحص عن المخصص لانه لا ريب في ان التخصيص بمعنى مجازية للفظ والمخصص
قرينة له فاذا تفحص عن المخصص وظن بعدمه فقد ظن بانتفاء قرينة المجاز فيلزم الظن على
ارادة الحقيقة واورد عليه بعضهم بان القول بما ذكر هناك لا يستلزم القول باعتبار الظن الشخصي

وجوه بل
دون القطع
اوجب

هنا لادلة

هنا لادلة ولو فرض حصول الظن بعدم القرينة الدالة قد يكون مانع آخر في نفس اللفظ فلا يحصل الظن الفعلي كما ترى في المشترك فان
هذا وانكر الايراد ليس بوارد عليه لان كلامه في القرينة الصارفة فمراده انه اذا حصل الظن بعدم القرينة الظن بعدم ارادة المعنى
يلزم حصول الظن بارادة المعنى الحقيقي واما تعيين المراد من المعاني الحقيقية لو كان اللفظ مشتركا فلم يدعه المجازي لا يوجب الظن
وليس كلامه في مطلق اللفظ وحصول الظن فيها على وجه الكلية وكيف كان فقال صاحب المفاتيح ان الا بالمراد فيه
الاقوال ثلثة الاول وهو القول باعتبار الظن الشخصي هو القدر المتيقن الثابت من الادلة القاطعة
وذهب اليه المحققون وذهب جماعة الى القول الثاني وهو اعتبار الظن النوعي واما القول الثالث
وهو اعتبار الاسباب الظن تعبدا ولو لم يحصل الظن في بعض الموارد كالعمومات المتعقبة بمخصص واحد
فان اجراء اصالة الحقيقة في غير الاخيرة بجعل المخصص للاخير فقط كما هو مقتضى العمل باصالة الحقيقة
بقدر الامكان مما لا يفيد الظن لا شخصا ولا نوعا وكذا اجراء اصالة الحقيقة فيما كان في مقابلها المجاز
المشهور يبعد حصول الظن معها بارادة الحقيقة ومع ذلك يقول يلزم العمل بهما من باب التعبد بناء على
هذا القول وقد اختاره المحقق الثاني وصاحب المعالم والمحقق الاردبيلي وهو مذهب والدي ايضا صاحب
الرياض والاقوى عندي هو القول الاول لوجوه الاول انه قد عرفت عدم الاشكال فيما اذا حصل الظن الشخصي
لكونه القدر المتيقن واما في صورة عدم حصول الظن الشخصي فالاصل التوقف الثاني اصالة حرمة العمل
بالمظنة خرج منه ما خرج من الظن الشخصي وبقي الباقي الثالث في وجه الثالث جريان طريقة اهل اللسان
بالاخذ بافادتهم الظن دون غيره الرابع استصحاب عدم تعلق حكم الحقيقة بهذا اللفظ فتامل اقول
ويرد على الثاني عدم اعتبار هذا الاصل لكونه اصلا مثبتا ومعارضا باستصحاب عدم تعلق حكم المجاز ايضا والحق
ان اللفظ اذا لم يحصل الظن بكون المراد منه المعنى الحقيقي من جهة اصالة الحقيقة يصير مجملا لاحتمال المعنى
الحقيقي والمجازي احتمالا متساويا وقد اتفقوا على عدم جواز العمل بالمجمل وفيه ان هذا مصادرة محض لان
الخصم يوجب العمل باصالة الحقيقة حينئذ ويقول بكونه معينا في الحمل على المعنى الحقيقي فكونه مجملا انما يثبت بعد
عدم اثبات عدم جواز الحمل على الحقيقة وهو اول النزاع هذا تمام ما ذكره في بيان مدرك القول الاول
واما القول الثاني وهو كون الظواهر معتبرة من باب الظن النوعي وقد عرفت ان معناه ان يكون اللفظ الافادة

بحيث لو خليت وطبعها لكان من شأنه أن يفيد الظن بالمراد وإن لم يحصل الظن فعلاً لمانع عارض وأما الدليل
على حجيتها فقد ذكروا فيه وجوها الأول أن أصالة عدم القرينة شعبة من شعب الاستصحاب الكلي والمختار
أن اعتبار الاستصحاب إنما هو من باب الظن النوعي كما ذهب إليه جماعة من الأصوليين كما صرح العضدي بذلك في تعريف
الاستصحاب حيث قال إن كل ما علم وجوده سابقاً ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء فإن ادعاء الكلية يشهد بأن
المراد أنه يكون من شأنه حصول الظن بالبقاء لا حصول الظن الفعلي لأنه تابع للموارد الشخصية فليس
المراد إلا الظن النوعي الثاني أن أصالة عدم القرينة معتبرة لا من باب الاستصحاب الكلي المتقدم بل
من باب الاستصحاب العدمي وقد سمعت كون الاستصحاب من قبيل الظن النوعي والفرق بين الوجهين يظهر
على مذهب من لا يقول باعتبار الاستصحاب إلا الاستصحاب العدمي فيتم الاستدلال عنده على الوجه الثاني دون الأول
الثالث كونها من باب أصالة العدم بناء على أن اعتبار أصالة العدم إنما هو من باب الظن النوعي والفرق
بينه وبين الاستصحاب هو ملاحظة الحالة السابقة في الاستصحاب ولزوم اليقين فيها مع وجود الشك
اللاحق ولا يعتبر ذلك في أصالة العدم الرابع أن من القواعد المقررة أنه إذا وجد المقتضي وشك
في المانع ولم يعلم وجود المانع يلزم العمل على أثر المقتضي ففي المقام اللفظ بملاحظة الوضع مقتضٍ للحقيقة
ولم يعلم وجود المانع وهو القرينة للمجاز فيجب الحمل على الحقيقة ولم يعتبر في ذلك حصول الظن الفعلي
الخامس كونها من باب الاستصحاب لكن بناء على اختصاص حجية الاستصحاب ببعض الألفاظ و
عدم اعتباره في غيره مطلقاً السادس كونها من باب أصالة العدم لكن على الوجه المذكور في الوجه
الخامس السابع كونها من باب الاستصحاب لكن بناء على جميع الشرائط كون جريانها بعد الفحص عن القرائن
وإلا فلا يكون معتبرة الثامن كونها من باب أصالة العدم على الوجه المذكور في الوجه السادس وأما القول
الثالث وهو كون اعتبار الظواهر من باب التعبد والمراد به إما التعبد الشرعي بمعنى أن الشارع أوجب العمل
بأصالة الحقيقة في فهم مراداته من الألفاظ تعبداً وإن لم يفد الظن أو التعبد العرفي بمعنى أن أهل العرف
متعبدون بذلك بغير العمل بأصالة الحقيقة في فهم المعاني ولو لم يحصل الظن الشخصي بل ولو لم يوجد الظن النوعي أيضاً
ويظهر الثمرة بين هذا القول وبين القول بكونها من باب الظن النوعي عند التعارض بمعنى أنه إذا تعارض
أصالة عدم القرينة مع شيء مما كان من قبيل الظن النوعي مثل أصالة عدم التقية كان دائراً الأمر

بين

بين حمل اللفظ على حقيقته فيلزم الحمل على التقية وبين حمله على المجاز فيحمل على عدم التقية فحينئذ
فلو قلنا بكون أصالة الحقيقة من باب التعبد يجب ترجيح أصالة عدم التقية لكون الثاني من قبيل الظن النوعي
ففيه جهة الدليلية من حيث كون نظره إلى الواقع وأما لو قلنا بكون أصالة الحقيقة أيضاً من باب الظن
النوعي فيثبت التعارض ولا بد من الترجيح إذا عرفت ذلك فاعلم أنه ذكر بعض المحققين قدس سره في المقام
احتمالات أخر وحاصلها أن من تقييد كل واحد من القولين الأخيرين بعدم وجود ظن مخالف لها
في مقابلها وعدم تقييدهما بذلك فيحتمل اشتراط الظن النوعي بأن لا يقوم ظن على خلافه كما يحتمل القول باعتباره
مطلقاً وكذا يحتمل اشتراط اعتبار الأسباب التعبدية بعدم قيام الظن على خلافه فيقال له السببية التقييدية
كما يحتمل القول بالإطلاق فيسمى بالسببية المطلقة في الاصطلاح ثم إن لبعض المحققين في هذا المقام
كلاماً لا يخلو ذكره من الفائدة وإن كان التعرض له بأسبق الشيء في حواشيه قال وينبغي تحقيق المقام و
اختيار ما هو الحق من الأقوال فنقول أما القول الأول فمردود قطعاً لوجوه الأول أن بناء العرف وأهل اللسان
على خلافه لأنه إذا أمر السيد عبده بإكرام العلماء وقال له أكرم العلماء فأكرم العبد كل العلماء إلا النحاة
مثلاً معتذراً بعدم حصول الظن الفعلي له في شمول لفظ العلماء للنحاة لا يقبل السيد ذلك منه وذمه العقلاء
وأهل العرف على ترك العمل بالعام الثاني إطباق العلماء على العمل بالعام مع قيام الشهرة على خلافه في
فرد خاص منه مثلاً إذا قال أكرم العلماء وكان عدم وجوب الإكرام في حق الصوفية مثلاً مشهوراً فالأكثر
يرفعون اليد عن عموم أكرم العلماء بمجرد ذلك مع عدم حصول الظن الشخصي في مثل ذلك الثالث الأخبار
التي ذكروها لحجية ظواهر الكتاب فإن فيها ما يدل على كون اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي كقول الصادق عليه السلام
حين سئل عن العبد وقد زوجه سيده فبيده من الطلاق فقال عليه السلام إن الطلاق بيد السيد لأن الله تعالى يقول عبداً
مملوكاً لا يقدر على شيء أفليس الطلاق شيئاً محتجاً بها عليه السلام على وجه التعريض والسؤال يدل على أنه كان الأمر
الأخذ بالآية بمقتضى العموم ولم يكن للراوي أن يعتذر بعدم حصول الظن الفعلي له بالنسبة إلى هذا الفرد
من الآية لأن الظاهر أن سؤاله عن حكم طلاق العبد كان من جهة عدم حصول الظن الشخصي من الآية له
وإلا فلا وجه للسؤال وعلى هذا القياس ما سمعت من الأخبار سابقاً مثل قوله عليه السلام في جواب من سأل عمن مسح
رجله وقد سقط ظفره امسح عليه أن هذا وأشباهه يعلم من كتاب الله ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ومثل
قوله عليه السلام حين سئل عن الكون في مكان التخلي لاستماع صوت الجواري إن السمع والبصر كل أولئك كان

عنه مسئولا وغير ذلك مما في الاخبار الامرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب وعدم لزوم التوقف
والسؤال مع فرض عدم حصول الظن فعلا واذا عرفت بطلان القول الاول وعدم لزوم تحصيل الظن الشخصي
فيدور الامر بين القولين الاخرين وهما الظن النوعي وكونه من باب التعبد فنقول لا سبيل الى اثبات الثاني ايضا
لانه لا ريب في ان الحاكم بلزوم التعبد بالعمل باصالة الحقيقة وظواهر الالفاظ ليس هو الشارع لكون ذلك مستمرا
قبل زمان النبي ايضا كان بناء العمل على هذا القبيل في الملل الخارجة عن الاسلام الغير التابعين للشارع وان
ورد خطاب من الشارع في الامر بذلك فانما هو من قبيل الامضاء لا الجعل والتشريع واما العرف
فواضح ان منشأ حكمهم هو حكم العقل ولا يتبع حكم العقل باخذ احد الطرفين تعبدا فيما اذا لم يحصل الظن لان
حكمه موقوف على الترجيح والمفروض عدم الترجيح فلا طريق للعقل في مثل المفروض فلا حكم له ايضا فان قلت هذا الامر
بعينه منقلب عليك لوروده بالنسبة الى القول باعتبار الظن النوعي في صورة عدم حصول الظن الشخصي قلت
نعم ولكن اذا كان اللفظ مفيدا للظن نوعا فهو غالبا مفيد للظن والحمل على الغالب في صورة عدم افادة الظن
بالفعل مرجح في نظر العرف وقد استقر عليهم هذا البناء في اكثر امورهم واما الاحتمالين المذكورين في تقييد القولين
فواضح السقوط لان المراد من الظن المخالف الذي يجعل قيدا في المقام ان كان هو الظن الغير المعتبر كالظن
الحاصل من القياس او الظن المشكوك الاعتبار كالحاصل من الشهرة فلا يخفى انه لا يقاوم الامارات المعتبرة
من قبيل الخبر والكتاب وغيرهما حتى يكون مقيدا لهما وان كان الظن المعتبر كالظن الحاصل من امارة اخرى فلا يكون
ذلك قيد الموضوع الظاهر لان كل واحدة من الامارات حجة مستقلة في نفسه غاية ما في الباب حصول
التعارض بينهما في بعض الموارد فيبتنى على الترجيح والا التخيير ولا يلزم من ذلك كون ما هو النافع اعتبار كونه
راجحا مقيدا للموضوع الاخر وهذا واضح فتدبر هذا ونقول ما ذكره كله حسن ظاهر الا ان الوجه الثالث من
الوجوه التي ذكرها في ابطال القول بالظن الشخصي وهو الاخبار بعدم الالتفات فيها على مدعاه لاحتمال ان يكون تسليم
المخاطبين والزامهم عند استدلال الامام ع بالايات المذكورة من جهة حصول الظن الفعلي لهم ولا وجه لسؤالهم
هو عدم الالتفات الى الادلة ولكن بعد السؤال وتنبيه الامام اليها قد حصل لهم الظن فعلا ولا انا باتي تحقيقه
فلا غائلة فيه ظاهرا ولكن اورد عليه بعض من تاخر فقال انه يمكن اختيار القول بالتعبد ويجاب عما ذكره
المحقق المزبور من عدم كون الحكم بالتعبد بالظواهر من الشارع قطعا وعدم جواز ذلك للعقل ايضا بان

التعبد

التعبد من قبل الواضع بمعنى ان الواضع قد اوجب الاخذ بالحقيقة ما دام لم تثبت قرينة المجاز وجرى
عمل اهل العرف ايضا على ذلك من جهة انسهم بذلك واستيلاف اذهانهم عليه وان شئت فعبر عنه بالتعبد
العقلائي باعتبار ان العقل حكم بلزوم متابعة الواضع وعمل العرف يكون منشأه لحكم العقل بذلك ولكن لا يصح القول بالظن
النوعي لكن اقرب ما ذكره في وجهه هو الوجه الثامن من كونه من باب الاستصحاب العدمي في خصوص الظواهر
بعد الفحص عن القرينة بناء على كون ذلك من باب الظن النوعي وانت خبير بان مثل الاستصحاب عدم القرينة
ليس مفيدا للظن بالحقيقة نوعا سيما بالنسبة الى الادلة الشرعية التي هي اهم المقاصد ولو بعد الفحص عما
هو موجود من الاخبار في الكتب الحاضرة في ايدينا لان ما وصل الينا من الاخبار لا يبلغ عشر ما صدر منهم ع كما
يشهد بذلك ما نقل ان عائشة مثلا كان عندها اربعين الف حديث وزرارة كان حافظا خمسين الف
حديث وكذا غيرهم من الرواة مع انه ليس في ايدينا ما يبلغ هذه المثابة وما روي ان كتب ابن ابي
عمير قد خربت عليه الدار ونزلت عليه الامطار حتى اندرست كلها فمع ملاحظة كل ذلك فكيف يكون هذا
الاستصحاب مفيدا للظن النوعي لوجود احتمال كون القرينة فيما فات منا الثاني ان معنى الظن
النوعي ان اللفظ يلزم ان يكون بحيث لو خلي عن الموانع ولوحظ من حيث هو لكان مفيدا للظن النوعي
مع فنقول ان الادلة الشرعية قسمان احدهما ما كان له معارض او مخصص او مقيد والثاني ما لا
لذلك مثل ما لم يجد له معارضا ولا مقيدا ولا مخصصا ولا غير ذلك اما القسم الاول فلا يمكن تمييز
هذا المعنى فيه واما القسم الثاني فنشاهد ان الخبر العام الذي فرضنا عدم وجدان ما يصلح لمعارضته لا يفيد
الظن الفعلي بالنسبة الى كل واحد من الافراد ثم قال بعد ذلك ان الذي يقتضيه النظر هو بطلان اعتبار الظن
الشخصي وكذا الاحتمالين المقيد حيث يعتبر الظن النوعي المقيد والسببية المقيدة لكونهما خلاف ما عليه بناء اهل
العرف والعلماء واما القولين الاخرين اعني التعبد والظن النوعي فالراجح في النظر هو التوقف بالنسبة اليهما
ولا ثمرة في تعيين احدهما بعد كون البناء على العمل بالظواهر بالنسبة الى كلا القولين هذا تمام ما ذكره وفيه
نظر من وجوه الاول ان ما ذكره من كون التعبد من الواضع كلام لا معنى له لان غاية ما ثبت من الواضع هو
تعيين الحقيقة والتعليم المعنى بالنسبة الى المتكلم ومن يستعمل الالفاظ واما بالنسبة الى حال المخاطب وكيفية
فهمه فلا مداخلة للواضع فيه اصلا لان جعل الواضع للتعبد بفهم معنى من الالفاظ والعمل عليه غير معقول فلا بد لخطاب

من رجع آخر يعرف سبيلا عملية يرجع اليه واما تعيين الواضع بالنسبة الى المتكلم فانما يثبت منه هو تخصيص
هذا اللفظ بهذا المعنى مع الاذن في الاستعمال في المعاني المجازية مع اعتبار العلاقة والقرينة ونحن نرى استعمال
المتكلمين على صنفين منها حقائق ومنها مجازات [illegible] كل لفظ من شكل الا وجه لاخذ الحقيقة وحمله على
الصنف الاول تعبدا الثاني ان ما ذكره من الوجه الاول في رد القول بالظن النوعي من فوات القرائن
وهجر الاخبار واندراس الكتب غير مسلم عندنا كما يشهد بذلك تتبع ما وصل الينا من الاخبار والاصول الموجودة
في ايدينا لما يرى من كمال الاهتمام بحفظ الاخبار وتمام ضبطها والكون عادته مثل حافظة الاربعين الف وزرارة
لحمل الف الا يدل على فواتها عنا لان مجموع ما بلغنا اكثر من هذه الاعداد لكثيرا وليس منحصرا بما ورد
في الاحكام الفرعية او ما هو موجود في كتب الفقه لان المنقول في غير ذلك اضعاف ما نقل في الفقه
من القصص وبيان الغزوات والمعاجز والخطب والمواعظ واحوالات الموجودات والارض والسماء
وما فيها وكذا ما حكاه من اندراس كتب ابن ابي عمير غير معلوم مضافا الى احتمال كونها من نسخ الاصول
الاربعمائة الموجودة في ايدينا الثالث ان ما ادعى من ان الخبر اذا لم يوجد له معارض بعد الفحص لا يفيد
الظن الفعلي مكابرة وانكار لما تشهد به الوجدان نعم اما ذلك يتم على الوجه الاول واحتمال فوات القرينة واندراس
الاخبار وقد عرفت بطلانه فجعل ذلك وجها على حدة لا وجه له ايضا الرابع انه بعد الحكم بصحة القول بالتعبد وعدم
القائلية في اعتبار الظن النوعي عند الحل فما لا ارجحية للتوقف كما اختاره اخيرا فهذا القول سوى ما ذكره في اول
الكلام تنبيه الامر الاول ان كل ما ذكرناه انما هو بالنسبة الى القرينة الصارفة واصالة الحقيقة واما بالنظر الى
القرينة المعينة اذا كانت الحقيقة متعددة فلا يأتي الخلاف المذكور بل يجب حصول الظن الفعلي القائل
الامر الثاني في اعتبار قرينية الشيء الموجود وتوضيح المرام في المقام ان الشك في القرينة قد يكون على قسمين الاول
ان يكون اصل وجود القرينة وعروض القارف مشكوكا الثاني ان يكون هنا شيء موجود ولكن حصل الشك
في كونه صالحا للصارفية وفي كونه قرينة اما الاول فقد تقدم الكلام فيه في الامر الاول بلا مزيد عليه
واما الثاني فهل يصح معه اجراء اصالة عدم القرينة ام لا فيه اقوال احدها الاول القول باعتبار
اصالة عدم القرينة فيه مطلقا الثاني القول بعدم اعتبارها مطلقا الثالث التفصيل بين ما لو كان
الشيء الموجود دليلا معتبرا وبين ما لم يكن كذلك فحكم باعتبار اصالة عدم القرينة في الاول دون الثاني
الثالث القول بالتفصيل بين ما كان الشيء المفروض متصلا او منفصلا فيعتبر اجراء اصالة عدم
الرابع

القرينة في الصورة الاولى دون الثانية هذا اهم تمام الاقوال في المسألة واما ادلتها فاستدل
القائلين بالقول الاول بان المقام من باب الشك في قدح العارض وما تقدم واعتبار الاستصحاب
فيه مما لا خلاف فيه في ساير الموارد فيلزم اعتباره في هذا المورد ايضا لشمول ادلة الاستصحاب كما لو
كان الشك في عروض القادح على ما عرفت في المقام آنفا ودليل القول الثاني ان الاصل في اعتبار
اصالة عدم القرينة في الالفاظ واجراء الاستصحاب فيها هو بناء اهل اللسان والتعارف لما عرفت من
عدم كون ذلك من الشارع بان يكون مدرك اعتباره هو جعل الشارع ونحن اذا رجعنا الى العرف نجدهم
لا يعتبرون مثل هذا الاستصحاب اعني اصالة عدم القرينة في مثل هذه الموارد فاذا سمعوا لفظا من متكلم
وكان حقيقة في شيء ولكن كان له معنى مجازي قد اشتهر استعماله فيه وزادت من استعماله في
لا يحملون مثل هذا اللفظ على معناه الحقيقي بمجرد اصالة الحقيقة ويحكمون بالتوقف واما دليل القول الثالث
فهو انه اذا كان الشيء المفروض دليلا معتبرا فلا اشكال في لزوم الاخذ بمؤداه وكذا اذا لم يكن
دليلا معتبرا لا وجه لمصادمته للدليل المعتبر اعني العام الموجود في البين واما دليل القول الرابع فهو
ان القاعدة عند العقلاء واهل اللسان هو عدم الاعتماد على ما يسبق الى الذهن من الكلام الا بعد تمامية
ولا شك في ان الشيء الموجود اذا كانت متصلة كالمخصص والتالية للعمومات المتعددة من تمام الكلام فاذا لم يعلم
بان واحدا منها او كونه مخصصا للكل يصير الكلام بسببه مجملا فيلزم التوقف واما اذا كان الشيء المفروض
منفصلا فان هذا العام في نفسه له ظهور وهو دليل مستقل فلا يجوز رفع اليد عنه الا اذا ثبت صارفية
ذلك الشيء عنه وهذا احسن جدا ويمكن نظيره النظر في القول الاول من جهة فساد القول باجراء اصالة عدم
القرينة بالنسبة الى القسم وكذا الثاني من جهة فساد القول بعدم اعتبارها بالنسبة الى القسم الثاني اعني
ما كان منفصلا واما فساد القول الثالث فواضح من جهة ان ما استدل به من ان الشيء الموجود اذا كان
دليلا معتبرا يلزم الاخذ بمؤداه لا ارتباط له بما نحن فيه لانه ان اراد من كونه دليلا معتبرا اعتباره من جهة
السند والصدور فلا يلزم من ذلك كونه صارفا وقرينة لان المفروض عدم الشك في دلالته على صرف ذلك
العام فليس بمؤداه معلوما حتى ياخذ به وان اراد كونه واضح الدلالة وقرينية معلوم القرينية فهو خارج عن
الكلام ومما اخترناه في هذا المقام من لزوم التوقف اذا كان الشيء متصلا مثل العمومات المتعقبة

في حجية الظن بالوضع
واعتبار قول اللغوي

بمخصص واحد مع اختيارنا القول بعدم لزوم الظن الشخصي في المقام السابق ان ما سمعت من نسبة صاحب
المفاتيح القول بلزوم الظن الشخصي هناك من جهة حكمه بالتوقف في مسئلة العمومات المتعقبة بمخصص
واحد اشتباه محض لما عرفت من تغاير المقامين وعدم توهم الملازمة في البين بحيث لا يحتاج الى
التبيين ومن الظنون المدعى خروجها بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بالمظنة هو الظن بالوضع فنقول ينبغي ان
يعلم ان المراد من الوضع والموضوع له في محل النزاع اعم من الوضع الخاص كالحقيقة او الوضع العام كالمجاز النوعي
فان الواضع تارة يعين اللفظ الخاص لمعنى خاص وتارة يأذن في استعمال اللفظ في كل ما كان ملازما لمعناه
الموضوع له باعتبار احدى العلائق المعروفة فالظن المبحوث عنه في المقام اعم بالنسبة الى الظن بالمعنى الحقيقي والظن
بالمعنى المجازي المتعارف المستعمل فيه واما بالنسبة الى الموضوع فذكر بعض من تأخر باختصاص الكلام بالمتعلق
بوضع مواد الالفاظ واما معرفة وضع هيئاتها لمعرفة كون افعل موضوعا للوجوب مثلا فيمكن استفادة
من الرجوع الى العرف والتبادر او غيرهما بلا حاجة الى النقل لكون وضع الهيئات من القواعد الكلية
التي كان من شان الاصولي ضبطها وتحقيقها ولذا يجعلونها عنوانا مستقلا في كتب الاصول بخلاف
وضع مفردات الالفاظ لانها لا تندرج تحت ضابطة كلية لكونها جزئية فلا بد في معرفة اوضاع مواد
جميع الالفاظ من الرجوع الى الظن المستفاد من احد الطرق الآتية هذا ولكن فيه نظر من جهة عدم تسليم
كون جميع اوضاع الهيئات معلومة بالرجوع الى العرف وغيره بحيث لا يقع الحاجة الى الظن الحاصل من النقل
على ان معرفة فهم العرف ايضا محتاجة الى النقل لعدم كون اكثر الاصوليين من اهل العرف واهل اللسان فالحق
ان الهيئات ايضا داخلة في محل النزاع ومما ذكرنا يظهر فساد كلام من افرط والحق بعض المفردات السائرة
الدائرة في اكثر الموارد من قبيل حروف العاطفة وحروف الجر واشباهها بالهيئات في جعلها خارجة عن محل
النزاع من جهة عدم الحاجة في معرفة اوضاعها الى النقل لكونها معنونة في الاصول حيث ان دأب المتقدمين
من الاصوليين كان هو ذكر المبادي اللغوية في مقدمات كتاب الاصول كسائر المبادي من القواعد المنطقية
وغيرها فيمكن تحصيل العلم في اوضاعها من غير جهة النقل ووجه الفساد ما عرفت من ان وظيفة الاصولي
التكلم في القواعد الكلية لان الاصول هي القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام فضبطهم في مقدمات كتابهم
انما هو لكونها من المبادي لا لاستغناء الاصولي في معرفة اوضاعها من النقل مضافا الى ما مر من عدم حصول
العلم باوضاعها من العرف الا بالنقل اذا تمهد ذلك فاعلم ان لحصول الظن بالوضع طرق مختلفة

الى المحقق الخونساري

بحث

احدها وهو اقوى الطرق قول اللغوي الواحد والمراد من الواحد من لم يجتمع فيه شرائط الشهادة من التعدد
والعدالة فيدخل فيه المتعدد الغير العادل ما لم يبلغ حد التواتر ومنها اشتهار المعنى بين الفقهاء ومنها قول الفقيه الواحد
ومنها غير ذلك من الامارات المذكورة الاعتبار كالاستقراء والاولوية الظنية وغيرهما اذا عرفت ذلك فنقول
الظاهر عدم الخلاف بين العلماء من زمان المتقدمين الى زماننا هذا في حجية قول اللغوي الواحد الا ما حكي عن واحد من
قدماء العامة وما يظهر من بعض متاخري اصحابنا كالمحقق الشيخ الامام المرتضى من التامل في اعتبار قول
اللغوي الواحد فصارت المسئلة ذات قولين بين ناف ومثبت اما حجة المثبتين فامور الاول الاجماعات
المستفيضة نقلها من العامة والخاصة من المتقدمين والمتاخرين كالسيد المرتضى والعضدي والعلامة الطباطبائي
والمقدس الاردبيلي وغيرهم بحيث يوجب الاطمينان باعتبار الظن في المقام الثاني ان العلماء واصحاب
الائمة لم يزالوا متمسكون بقول اللغوي في تفسير معنى الالفاظ ومعرفة اوضاعها وان الائمة كانوا مطلعون
على ذلك ويقررونهم عليه ولم ينهوا عنه بل ربما كانوا يحرصونهم ويرغبونهم على ذلك وقد كان تدوين بعض كتب
اللغة في زمان الائمة واجيب بان القدر الثابت لا يدل على حجية قول اللغوي واما دعوى تحريصهم على الرجوع
الى قول اللغوي فلا شاهد له ولم يوجد في رواية الاشارة اليه واما حكاية السيرة فالذي يتيقننا في المقام هو
ثبوت رجوع كلهم الى قول اللغوي مع عدم حصول القطع في تفسير معنى اللفظ الذي ورد في حكم الزامي
غير مطابق لعموم او اطلاق او اصل او غير ذلك وهو غير ثابت لنا من حالهم اذ لعل رجوعهم الى قول
اللغوي كان في غير الاحكام الالزامية او لعله كان من جهة افادته القطع لهم او الاطمينان او لعل الحكم كان حاصلا من عموم
او اطلاق او كان مطابقا للاصل بحيث لو لم يكن قول اللغوي ايضا كان اللازم العمل على ذلك الحكم او لعله فيما كان
شرائط الشهادة من التعدد والعدالة فيه موجودا ومع ذلك فلا نعلم رجوع كلهم فيحتمل وقوعه من بعضهم
فلا يكون حجة مع واحد من هذه الاحتمالات الامر الثالث في انسداد باب العلم في اللغات واوضاع الالفاظ
ولو فرضنا الانفتاح في الاحكام الكلية ايضا فيقع الحاجة الى الرجوع الى الظن الحاصل من قول اللغوي
ويمكن ان يكون مقام العلم في خصوص هذا المورد لتوقف استنباط الاحكام الى معرفة الاوضاع وذلك مثل الانسداد
باب العلم في العدالة لكونها ملكة نفسانية لا يمكن الوصول اليها الا بالظن على ما قيل فان ذلك مع قطع النظر
عن انسداد باب العلم في الاحكام واما كون هذا الظن اعني الظن بالوضع او الظن بالعدالة مبنيا على اجراء دليل الانسداد
الجزئي فيهما مع قطع النظر عن الانسداد الكلي من قبيل الظن الخاص او من قبيل الظن المطلق فمبني على معرفة

الاصطلاح في الظن الخاص والظن المطلق فان كان المراد من الظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد
باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل ذلك فيكونان من قبيل الظن
الخاص وان ارادوا من الظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل مطلق الانسداد ومن الظن الخاص ما ثبت
اعتباره بغير دليل الانسداد فواضح انها من قبيل الظن المطلق وكيف كان فاجيب عن هذا الدليل بان اللغات المستفاد
منها الاحكام الالزامية بحيث يحتاج في معرفة اوضاع الفاظها الى قول لغوي واحد ليس الا اقل قليل من نحو
الانفحة والصعيد والمفازة ولا يلزم من ترك الرجوع في تفسيرها الى قول اللغوي محذور من تعطيل الاحكام
والخروج من الدين لامكان الرجوع الى سائر القواعد الشرعية من الاحتياط والبراءة والتخيير وغيرها في مثل
هذه الموارد القليلة واما اكثر اللغات فمعلومة لنا اما ابتداء او بالرجوع الى قول اللغويين لكونها مسلمة
عندهم ومصرحا بها في كتبهم فلا يلزم من انسداد باب العلم في بعض اللغات كون الظن فيها حجة
لان المعتبر هو الانسداد الاغلبي فان قلت ان معرفة المعنى الحقيقي وتميزه عن المعنى المجازي توجب
الاحتياج الى الرجوع الى قول اللغوي وحجية الظن المستفاد منه قلنا اولا لا حاجة الى تميز المعنى الحقيقي من
المجازي بل اللازم معرفة المعاني التي يستعمل فيها اللفظ سواء كان على وجه الحقيقة ام كان على وجه المجاز
الصحيح الذي كان استعمال اللفظ فيه متعارفا وثانيا ان معرفة المعنى الحقيقي ربما لا يحصل من الرجوع
الى قول اللغوي ايضا لعدم تعرضهم الا لكون هذا المعنى حقيقة او مجازا غالبا بل بعض اللغويين ايضا لا يتمكن
من تعيين ذلك في بعض الموارد الامر الثالث جريان بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة والعمل بالظن المستفاد
من قولهم وقد وقع ذلك في مواضع منها رجوع المقلد الى المجتهد لكونه اهل الخبرة دونه ومنها مسألة الجرح
والتعديل في حال الرواة فان الرجوع الى قول علماء الرجال في معرفة حال الرواة انما هو من باب الرجوع الى
اهل الخبرة ومنها رجوع المريض الى الطبيب في العلاج ومنها الرجوع الى المقوم والخارص والقاسم الى غير ذلك
من موارد الرجوع الى اهل الخبرة ولا خفاء في ان الرجوع الى قول اللغوي ايضا من هذا القبيل واجيب بالمنع من
كون الرجوع الى اهل الخبرة والاخذ بقولهم في الامور الدينية من حيث كونهم اهل الخبرة بل وجه الرجوع اليهم انما هو
تحصيل الاطمينان في معرفة المذكورات فنقول اما رجوع المقلد الى المجتهد فهو اما من جهة انسداد باب العلم له
او من جهة قيام الاجماع على اعتبار قول المجتهد في حقه او للادلة كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر الآية واما مسألة
الجرح والتعديل فقد قيل ان الظنون الرجالية من باب الظن الخاص لما ادعي من قيام الاجماع عليه لا

من حيث

من حيث كون علماء الرجال اهل الخبرة واما الرجوع الى الطبيب فانما هو لاجل الاضطرار ودفع الضرر عن النفس
لما ذكر واما مسألة المقوم والخارص والقاسم فقد قيل انها من قبيل الشهادة واعتبر فيها العدد والعدالة
على ما صرح به الفقهاء ودعوى ان الرجوع اليهم ليس الا لان كونه لاجل كونهم اهل الخبرة غير معلوم فلا يدل على الدعوى
الامر الرابع ان باب العلم بالاحكام منسد قطعا والرجوع الى قول اللغوي مستلزم للظن بالحكم ومقدمة له فيثبت حجية
الظن المستفاد منه واجيب بان هذا الدليل انما يفيد الظن المطلق لا الظن الخاص كما هو محل الكلام تنبيه كل من نفى
حجية الظن المستفاد من قول اللغوي الواحد يلزمه عدم اعتبار سائر الظنون الحاصلة من باقي الطرق المذكورة
لان قول اللغوي كما سمعت اقوى الطرق الموجودة فاذا لم يقل باعتباره فعدم اعتبار البواقي اولى هذا ولكن
ان الانصاف يقتضي الحكم بحجية قول اللغوي اذا حصل منه الظن لما مر من الاجماعات المنقولة المستفيضة بحيث
يحصل للمنصف الاطمينان بل القطع من ملاحظة مجموعها بكون ذلك فتوى الامام ع مضافا الى عدم وجود المخالف
في المسألة الا من شذ وندر بل الشيخ الامام المرتضى ره ايضا قد مال الى القبول اخيرا كما يشير الى ذلك في حاشية
رسالته مع ان مجهولات مفردات الالفاظ من نحو الصعيد والانفحة والمفازة والكنز والمعدن والغوص وغيرها
بحيث لا يمكن تحصيل تفاصيل معانيها الا بالرجوع الى الظن الحاصل من قول اللغوي وان لم يكن بحيث يلزم منها انسداد
باب الاحكام الا ان ملاحظة المذكورات مع الاجماعات المنقولة كافية في اثبات المطلوب ومن الظنون
الخارجة عن تحت اصالة الحرمة العمل بالظن هو الظن الحاصل من الاجماع المنقول فنقول الاجماع المنقول
ينقسم كانقسام الخبر الى قسمين متواتر واحاد والمراد من الاول اخبار جماعة يفيد بنفسه القطع والمراد
من الآحاد ما لم يكن بهذه المثابة فيدخل فيه ما كان نقله مستفيضا ايضا اما القسم الاول فالكلام فيه
خارج عن المرام في هذا المقام الا ان هناك نكتة لا بأس بالاشارة اليها وهي انه ذكر المحقق البهائي ره موردا
على القوم بانهم اطبقوا على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا ثم جعلوا
الاجماع المنقول على قسمين متواتر وآحاد مع ان الاجماع عبارة عن اتفاق الآراء وتطابق العقائد وهو
امر معنوي لا سبيل الى معرفته الا بملاحظة الاقوال والعبارات وهي لا تفيد القطع بمعتقدهم في نفس الامر
لاحتمال التقية والكذب غاية الامر دفعهما بالاصل فيصير حينئذ مظنونا وبالجملة لا يمكن الجمع بين كلاميهم في
المقامين من اشتراط الحس في التواتر وتقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره وذلك نظير استدلال
بعض المتكلمين على حدوث العالم بالقطع الحاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه بين انه لا يبعد في المعقولات
من البرهان القطعي ولا معنى للدليل التعبدي فيه لما عرفت من عدم افادته القطع واشتراط الحس فيه

في التواتر واجاب الفاضل القزويني عن هذا الاشكال بوجهين الاول منع اشتراط الحس في التواتر وانحصار
المتواتر في المحسوسات بل يمكن تحققه في غيره وحصول القطع فيه من التواتر وفيما نحن فيه ايضا
يمكن تحصيل القطع بالاراء بملاحظة الاقوال مع انضمام ساير القرائن سيما مع تصريحهم بكونه مذهبا لهم من
ذلك سيما مع دعوى الناقلين المعرفة من حال العلماء وباذعانهم بما قالوا وان الحاصل ان الاقوال مع ملاحظة
القرائن والاحوال قد يفيد القطع بامر معتقدهم في نفس الامر هذا هو الوجه الاول وفيه ان هذا الجواب لا يدفع
الايراد عن القوم غاية الامر خلاص نفسه عنه والا فكلام الشيخ البهائي ره كان مع القائلين باشتراط الحس
وقد ادعى اطباقهم على الاشتراط فتدبر الثاني انه نقول بعد قبول الاشتراط ان المخبر عنه ان لم يكن نفسه
حسيا او مبدئه او ملزومه حسيا كما حقق ذلك في المتواتر المعنوي في محله فان الشيء ح يعلم وان كان امرا معنويا
لان لازمه ولوازمه من الاحوال في الحرب والقتل والجرح وغير ذلك فلما نحن فيه ايضا قد يكون التواتر في ملزوم
الاجماع لا في نفسه والمراد من ملزومه هو الاقوال اللفظية حيث انه قد يلزمها كون القائل معتقدا به
فيقصد نقل هذا القول ولو بضميمة القرينة على موافقة الرأي معه والحاصل ان المراد من نقل الاجماع بالتواتر
هو نقل ملزومات الاجماع اعني القول المستلزم لذلك واقول والظاهر ان كون مراد الاصوليين هو
ذلك يغني ما ذكره في الوجه الاخير عن بعيد كما يشهد بذلك ملاحظة كلامهم في التواتر المعنوي ثم ان الفاضل
المحقق سعد صدر الدين ذكر هنا جوابا ثالثا وهو انه يمكن تحقق التواتر بطريق العامة في الاجماع
اذا كان معقد الاجماع هو اللفظ مثل ان يتفقوا على ان الماء الكر لا ينجس بالملاقات بخصوص
هذا اللفظ فحينئذ يصير من قبيل المحسوسات لكونه مدركا بالسمع واما افادته القطع فبملاحظة قوله
لا يجتمع امتي على خطاء لانه كما يدل على نفي الخطاء الفعلي فكذا يدل على نفي الخطاء القولي بان يتفقوا
على قول غير مطابق للواقع او المعتقد وهذا احسن الا ان فيه عدم الوجه في اختصاص ذلك بطريقة
العامة بل يمكن تصوير ذلك بناء على مذهب القدماء والفضلاء وغيرهم كما يظهر بالتامل ورد الفاضل القزويني
ايراد على هذا الجواب بان وقوع مثل الاجماع على مجرد اللفظ غير معقول الا ان يكون في كيفية القرائة
والاعراب وذلك غير مثمر في المسائل الفقهية انتهى وفيه انه لم يدع احد كون الاجماع على مجرد اللفظ
الخالي عن المعنى بل مراده انه قد يقع الاتفاق على خصوصية لفظ وان اراد كل واحد منهم معنى من هذا اللفظ
سواء تطابق الافهام ام تخالفت ثم انه ربما يتوهم ان ما ذكره الشيخ البهائي ره ينقض كثيرا سيئتي

متعددين

متعددين احدهما عدم تحقق التواتر في الاجماع لعدم كونه حسيا والثاني عدم افادته القطع ايضا
ولكن هذا الثاني لا ثمر فيه لبس الا نفي الشيء الواحد وهو عدم التواتر واما ما ذكره من عدم افادته القطع
فانما هو ايضا مستند بانتفاء التواتر لانه لو كان مفيدا للقطع لكان متواترا لان التواتر هو اخبار جماعة
يفيد بنفسه القطع واما اشتراط الحس فانما هو ايضا من جهة ان يفيد القطع لا انه شرط تعبدي كذا قيل
واقول فيه نظر يظهر بالتامل كما لا يخفى واما القسم الثاني اعني ما كان منقولا بطريق الاحاد فهو الذي اردنا
الكلام فيه في هذا المقام فنقول اما حجية الظن الحاصل من الاجماع المنقول بالخصوص فيظهر من العلامة ره
والشهيدين والمحقق الثاني وجماعة من المتقدمين والمتأخرين وربما ينسب الى المحقق انه يستفاد من
كلامه في الشرائع عدم قبول حجيته حيث قال في مسئلة من ادرك بعض الامام ان السيد المرتضى ره جزم بوجوب
الغسل تعويلا على الاجماع وهو غير ثابت يعني ان الاجماع لم يحصل لي ولا اعتبار بمنقوله والا فيجوز عدم الثبوت
عنده لا بنائه في الاجماع المنقول وكيف كان فالمخالف موجود حتى من القائلين بحجية الخبر الواحد ايضا فاذا عرفت
كون المسئلة خلافية فلابد من تحرير محل النزاع فيها فقد قال بعضهم ان محل النزاع هو الاجماع على طريقة القدماء
واما الاجماع على الطريق الاخر فهو خارج عن محل النزاع واقوى ما استدل به لذلك وجهان الاول ان الاصطلاح
عبارة عن اجماع القدماء بحيث يلزم حمله عليه عند الاطلاق وهم قد جعلوا المقسم في محل النزاع هو
الاجماع المطلق فيجب ان يراد منه الاجماع على طريقة القدماء والثاني ان القائلين بكونه حجة استدلوا عليه
بكونه من باب السنة المنقولة اجمالا كما يعتبر نقل السنة تفصيلا فكذا نقلها اجمالا وبيان ذلك ان السنة وهي
قول المعصوم تارة يعلم بالتفصيل كان يسمع الراوي الكلام من نفس الامام وتارة يكون معلومة بالاجمال كان يسمع
القول من جميع العلماء المعلوم كون الامام فيهم فيعلم كونه قول الامام على وجه التضمن وكذا حالها في النقل لان
الناقل تارة ينقل السنة المعلومة تفصيلا وتارة ينقل السنة المعلومة اجمالا فلابد من الاخذ بها ايا ما كانت
منقولة اجمالا او تفصيلا لعدم الفرق بين الاجمال والتفصيل في ذلك واما وجه انطباق هذا الاستدلال على طريقة
القدماء فواضح لانه اذا كان الاجماع عبارة عن اتفاق جميع العلماء المفروض كون الامام فيهم فيعلم قول الامام لان
هو المراد من السنة اجمالا على وجه التضمن واما عدم انطباقه على طريقة الشيخ فظاهر ايضا لان نقل اتفاق من
عدى الامام الدال باجراء قاعدة اللطف على قول الامام ليس هو نقلا للسنة وقول الامام لا اجمالا ولا تفصيلا
بل هو نقل لبعض فتاوى العلماء ورواة الائمة فبعد تسليمه فانما هو اجتهاد لا نقل سنة وكذا على طريقة المتأخرين
لكونها استكشافا للسنة بالاجتهاد لا نقلا لها وانما المنقول هو فتاوى من عدى الامام هذا وفيه نظر لاندفاع

الاجماع في

كلام الوحيد البهبهاني بالتأمل فالاول فلان اصطلاح القدماء في الاجماع وان كان هو ما ذكره الا انهم لم يعنونوا الاجماع
المنقول اصلا فانعرض لعنوانه انما هو من المتأخرين فلم يجعله مختصا بما هو مصطلح عند المتأخرين فلا بد
من حمله على الاعم وان اتى في فلان وقوع مثل هذا التسامح اعني اطلاق نقل السنة على نقل الاجماع على طريقة المتأخرين
عن بعيد سيما بملاحظة الالتزام العقلي فالحاصل ان ذلك يمكن ان يكون مبنيا على التسامح اما باعتبار رجوع الكاشف
الى المكشوف عنه او باعتبار الالتزام فعلى هذا انما يحصل الاطمينان بمجرد ذلك في الحكم بالاختصاص او التعميم
فالاولى ان نجعل العنوان بالنسبة الى كل واحد من الطرق على حدة فنقول اما الكلام بالنسبة الى الظن
الحاصل من اجماع القدماء فذهب جماعة من القائلين بحجية الخبر الواحد الى كون الظن الحاصل من الاجماع
المنقول على طريقة القدماء حجة بالخصوص مستدلا بان كل ما دل على حجية الخبر الواحد يدل على حجية ذلك
ايضا اما الايات فمنها اية النفر الدالة على وجوب التفقه مطلقا وتحصيل قول المعصوم من الاجماع المنقول تفقه
ولا ريب في ان وجوب التفقه والتعلم انما يتعلق يفيد وجوب القبول مطلقا فالى دلالته ما في الذيل من قوله
لعلهم يحذرون على ذلك اي وجوب القبول مطلقا ومنها اية النبأ بناء على دلالته بالمفهوم على وجوب قبول خبر العادل
لشموله لمثل الاخبار بالاجماع ايضا واما الاخبار فتدل بالاطلاق على وجوب قبول كل ما يخبره الثقة ولزوم تصديق العادل
فتشمل ما نحن فيه ايضا واما السيرة فهي وان لم تكن ثابتة بها كاشفة حقيقة لعدم تحقق الاجماع المنقول في زمان
اصحاب الائمة عليهم السلام حتى يثبت العمل به الا انه لا نعلم ان المناط في عملهم وقبولهم بخبر العدل ليس من حيث خصوصية المخبر به
بل هو من حيث كونه نقل ثقة وعادلا فيدل باعتبار هذا المناط فان ثبت مقام وحدة واما الاجماع فهو ايضا الانعقد على حجية
خبر الثقة فيدل على المطلوب لكون الاجماع المنقول ايضا من جملة ما اخبر به العدل واما دليل الانسداد فجريانه واضح
بالتقرير المشهور الذي قررناه في باب خبر الواحد من انه لا شك في بقاء التكليف وكون باب العلم بالاحكام
الشرعية منسدا وعدم لزوم العمل بالاحتياط فيتعين قيام الظن الحاصل بالحكم مقام العلم فالاجماع المنقول ايضا
من جملة ما يفيد الظن بالحكم فيلزم اعتباره وكذا على طريقة البعض مثل صاحب الفصول وغيره في تقرير دليل
الانسداد من انه اذا ثبت انسداد باب العلم بالحكم فيرجع التكليف الى اخذ الطرق وهي على ثلاثة اقسام
معلومة الاعتبار ومظنونة الاعتبار ومشكوكة الاعتبار فاذا لم يتم الاحكام بالقسم الاول يلزم الاخذ بالقسم الثاني
ولا يخفى ان الاجماع المنقول ايضا من الامارات المظنونة الاعتبار فيلزم الاخذ به ثم انهم استدلوا على حجية
الاجماع المنقول بوجوه اخر ايضا منها ما عن الحاجبي من ان خبر الواحد ظني من جهتين من جهة الصدور و
الدلالة والاجماع المنقول بخبر الواحد ظني من جهة الصدور دون الدلالة لكونه قطعي الدلالة فاذا كان

الاول

الاول حجة يلزم كون الثاني اولى بالحجية وقرره الفاضل القمي رحمه الله بهذا الاستدلال بوجه آخر وهو ملاحظة
خبر الواحد بالنسبة الى الطبقة الثانية يعني من بعد انقطاع الراوي فاذا كان ذلك حجة مع كونه ظنيا
بالنسبة الى الدلالة والصدور معا فنقل ما هو قطعي الصدور والدلالة يقينا بالنسبة الى الناقل المحصل للاجماع
اولى بالجواز وفيه اولا منع الاولوية لمعارضة الاعتبار المذكور بكون الاجماع على طريقة القدماء
مما يبعد وقوعه وكون احتمال الخطاء في الحدسيات معتدا به عند العقلاء بخلافه في الحسيات
فلا يسلم المساوات فضلا عن الاولوية وبعد التسليم فليس بحجة في المقام لكونها اولوية ظنية ولا دليل على اعتبارها
ومنها ما ذكره العضدي من ان الناقل للاجماع انما يروي عن الامام بلا واسطة واما غيره من اخبار الاحاد
فقد يكون بوسائط كثيرة فالاجماع المنقول خبر عالي السند فيكون اولى بالحجية وفيه انه ان قال بشمول الخبر
الذي قامت الادلة على اعتباره للاجماع المنقول كخبر الواحد ايضا فلا حاجة حينئذ الى التمسك بالاولوية ولا للاظهار
بيان دليل اخر لحجيته غير ادلة حجية الخبر الواحد وانه لم تقل بذلك واراد اثبات حجيته بهذه الاولوية فهو مع
بعض ما اجاب به عن كلام الحاجبي من عدم تسليم الاولوية اولا وعدم تسليم اعتبارها ثانيا لكونها ظنية ومنها ما ذكره
العلامة قدس سره وهو الفاضل القمي الاول ان خبر الواحد دليل ظني قد تثبت به الاحكام وخصصت به العمومات
وقيدت به الحدود فيجوز ان تثبت به الاجماع كغيره من الاحكام وفيه ان اراده من خبر الواحد ان
كان الخبر المصطلح اعني نقل السنة تفصيلا فلا يشمل الاجماع المنقول واثبات حكمه فيه قياس وهو باطل
وان اراد منه خبر الواحد مطلقا ما اخبر به العدل بحيث يشمل الاجماع المنقول فكونه دليلا فرع عليه لا دليل الاول
فلا يقع الكبرى الثاني في ما قيل في دليل الانسداد من ان في ترك العمل بالظن من الاجماع المنقول احتمال الضرر
فيجب دفعه الثالث ان الاجماع مجموع من الحجة فيجب الاخذ بمعلومه ومظنونه قياسا على السنة وفيه انه قياس
كما اعترف به ولا نقول باعتباره وان اراد ادعاء كلية الكبرى فهو مصادرة محض الرابع ان اكثر الناس قالوا
بكون اصل حجية الاجماع ظنيا فاذا اكتفي بالظن في الاصل ففي تفاصيله وفروعه اولى وفيه اولا انا لا نقول بكون
حجيته ظنية مضافا الى منع الاولوية اذ لو فرضنا كون حجيته ظنيا فكون وقوعه ايضا ظنيا مزيد في الضعف فلا وجه
للاولوية القطعية الخامس قوله نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر تقريبه ان الاجماع المنقول
ايضا ظني وظاهر وفيه حكم الامام بالاخذ به مطلقا وفيه ان هذا الاخبار مما لا ادعاه لوروده في مقام القضاء والحكم

بدليل قوله بحكم فلا يرتبط بالظن والاجماع والاخبار بمعنى لعمل الائمة بالظن والظاهر في الفتوى واما حجية الامامين بحجية الاجماع
المنقول فهو ما ذكره بعضهم من ان الاجماع اصل من الاصول الذي يثبت به الاحكام ويبتني عليه الفروع فلا يجوز
الاكتفاء فيه بالظن والجواب اولا بالنقض فان السنة اصل من الاصول وقد اكتفى في اثباتها بالظن الحاصل
من الخبر الواحد وثانيا بطريق الحل بان يقال ان الظن ان اريد اثبات الاجماع به ان كان من الظنون
المعتبرة بان كان ادلة خبر الواحد مثلا له ايضا فلا اشكال في لزوم الاكتفاء به وان لم يكن كذلك بان
لم يسلم شمولها لذلك فلا يعتبر الظن فيه اصلا ولا يتفاوت الاصل او غيره من الفروع في كلا الوجهين
واجاب بعض من تأخر بوجه آخر ايضا وهو ان الاجماع الذي هو الاصل قد اثبتناه بالقطع وكلامنا انما
في نقل هذا الاجماع فيجوز فيه الاكتفاء بالظن وانت خبير بعدم كونه جوابا عما ذكره لان للمستدل ان يقول بان الاجماع
المنقول ايضا اصل من الاصول كالاجماع المحصل فلا يكفي فيه الظن هذا وربما توقف بعضهم في المسئلة مستدلا له
بوجوه الاول ان الاجماع اذا لوحظ بالنسبة الى زمان الناقلين ولو كان الناقل من المتقدمين
كالسيد المرتضى وابن عقيل فحصول حقيقته لهم مستبعد فلا يحصل الاطمينان بنقله الثاني ان تعبيراتهم في
الاجماع مختلفة من وجوه احدها ان بعض العلماء يقول باعتبار الاجماع اذا وقع من قدماء الاصحاب
ومن محدثيهم ولا يقول باعتباره اذا وقع من المتأخرين والمجتهدين بمعنى انه اذا كان المجمعين
من قدماء والمحدثين فالاجماع مقبول عنده بخلاف ما اذا كان المجمعين هم المجتهدين فعلى هذا اذا
ادعى واحد من الاصحاب حصول الاجماع له ونقله الينا فلا نعلم انه ينقل اجماع المحدثين او اجماع
المجتهدين فيلزم التوقف وثانيها ان الاصطلاح مختلف في الاجماع فقد يطلق على اتفاق العلماء
الكاشف عن رأي الامام كما هو طريقة القدماء وقد يطلق على طريقة المتأخرين من الحدس والكشف
ومن العلماء من يقول ان العلماء اذا اختلفوا في الحكم على قولين فلو كان كلا القولين باطلا
يجب على الامام ان يظهر ويردعهم عن ذلك بناء على وجوب اللطف فاذا لم يظهر ولم
يردعهم عن الخلاف فنعلم كونهما حقا مخيرة فاذا نقل احدهم الاجماع لا يظهر لنا ارادة اي واحدة من
الطرق الثلثة مع كون بعضها معتبرا دون البعض وثالثها انهم قد يطلقون الاجماع ويعبرون به ويريدون به

بالشهرة

بالشهرة وعدم الخلاف فلا يحصل القطع بالحكم او غيره ثم اعلم ثبت اعتباره فمع هذا الاحتمال كيف يجوز
الاخذ بالاجماع المنقول فلا بد من التوقف وانت بعد التأمل في ما ذكرناه في تحرير محل النزاع تعرف
ان كل واحد مما ذكره ليس بشيء لان محل الكلام هو الاجماع القدمائي والمراد منه انه لو فرض تحقق نقل
هذا الاجماع بان نعلم ان الناقل لا ينقل الا الاجماع الذي هو عبارة عن اتفاق الائمة الكاشفة عن قول الامام ع
فهل يكون ذلك حجة لشمول ادلة الخبر عليه ام لا فعلى هذا فلا اشكال في صحة هذه الكبرى وشمول ادلة خبر الواحد
عليه بعد تحقق هذا الفرض فكل ما ذكر من الوجوه انما هو المناقشة في الصغرى وخروج عن الفرض فظهر مما ذكرنا
ان الحق في الكبرى مع المثبتين واما في الصغرى والكلام في هذه الاجماعات المنقولة الموجودة في الخارج
فنقول الانصاف انا نعلم قطعا بعدم وصول الناقلين لها الى فتوى الامام ع لعدم تصديهم الاقتسام بعد
زمان الحضور واما في زمان الحضور فلم نجد وقوع مثل ذلك فيه بان ينقل احد انه قد استقصيت جميع
العلماء والذين كان المعصوم فيهم فاتفق كل واحد منهم بحكم واحد مخصوص فنعلم ان ادعائهم الاجماع من جهة
ضم قول الامام الى فتوى المفتين بالحدس فيصير معنى نقل الاجماع حينئذ نقل حدسه بقول الامام فعلى هذا لا
يكون حجة قطعا لعدم شمول الادلة لذلك اما السيرة فيعلم عدم وقوع نقل الاجماع في زمان اصحاب الائمة
ومن بعدهم حتى يثبت علمهم عليه واما الاجماع فكذلك لعدم معلومية ارادتهم مثل ذلك من نقل قول الامام ع
بالحدس واما الآيات والاخبار الدالة على لزوم قبول خبر العادل فغايته ما يستفاد منها ان العادل مأمون من جهة عدم
احتمال تعمد الكذب في حقه لا ان ما اخبر به العادل يكون مطابقا للواقع او يلزم حمل خبره على كونه مطابقا للواقع ولهذا يجوز
احتمال الخطاء والاشتباه في حقه يدلك على ذلك ما في آية النبأ من التفرقة بين العادل والفاسق بلزوم التبين في
الثاني دون الاول وليس ذلك من جهة محض التعبد للتعليل في الذيل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة في قبول خبر الفاسق فان
ما يوجد من الفارق بينهما هو وجود احتمال تعمد الكذب في الفاسق دون العادل واما احتمال الخطاء والاشتباه فالفاسق
والعادل ساويان فيه لكن اذا انسد احتمال تعمد الكذب في العادل يدفع احتمال الخطاء ايضا بالاصل اذا كان في المحسوسات
لعدم اعتداد العقلاء على احتمال الغفلة في المحسوسات واما اذا كان الاخبار حدسيا ولو كان المخبر به حسيا فلا ريب
ان احتمال الغفلة والخطاء اقوى عندهم في الحدسيات وبالجملة فلا يمكن اثبات حجية مثل هذه الاجماعات المنقولة
المقطوع ويكون [illegible] وادلة حجية الخبر كالادلة على المتبادر اذا عرفت ذلك فاعلم انه ذكر بعض من تأخر في هذا المقام
[illegible] اذا كان [illegible] دلالة آية على قبول خبر العادل وعدم قبول خبر الفاسق من جهة
وجود احتمال تعمد الكذب في الثاني دون الاول وكان احتمال الغفلة والخطاء مدفوعا بالاصل [illegible]

توجيه الاول عدم وجود المقتضي

آية النبأ

في الرد والقبول هو سد احتمال تعمد الكذب مع اندفاع احتمال الخطاء في الحسيات بالاصل ايضا والتعليل
الذي في ذيل الآية يعم بالوقوع في الندم مع علمنا بكون سبب الوقوع في الندم الموجود في الفاسق دون العادل
هو احتمال تعمد الكذب فتكون الآية دالة على انه اذا فرض حصول القطع بعدم تعمد الكذب فيما اخبره الفاسق
بالقرائن الخارجية واندفع احتمال الخطاء ايضا من جهة كون خبره من الحسيات ان يكون ذلك حجة مطلقا
حتى في الشهادات ايضا مع انه لم يقل به احد من الفقهاء ثم اجاب عن هذا السؤال بان تحقيق ذلك يبتنى على
على مسئلة كلية وهي انه هل يعتبر مفهوم العلة ام لا والمراد منه في هذا المقام هو ما كان من قبيل المفهوم المخالفة
مثلا اذا قال الخمر حرام لانه مسكر فله مفهوم موافق يحصل منه قضية كلية اعني قولنا كل مسكر حرام فيثبت به
حرمة النبيذ المسكر وهذا هو الذي يعبر عنه بالمنصوص بمنصوص العلة وحقق الكلام فيه في القياس المنصوص العلة
وله مفهوم آخر ايضا وانتفاء الحرمة اذا صارت العلة مفقودة وهذا هو مرادهم اذا عبروا بمفهوم
العلة وتحقيق المقام ان ذلك متصور على قسمين احدهما الدلالة على انتفاء الحرمة اذا انتفى العلة
من اصل الموضوع المذكور في القضية بان ينتفي الاسكار من الخمر الثاني في الدلالة على انتفائها اذا
انتفى العلة من الملحقات كان ينتفي الاسكار من النبيذ اما في القسم الثاني فالحق عدم دلالة
انتفاء العلة على انتفاء الحكم مثلا لو ذهب الاسكار من النبيذ في المثال السابق فذهابه لا يدل على ذهاب
الحرمة بل ساكت عنها لان من المعلوم ان الادلة الشرعية من قبيل الخطابيات وليست من قبيل حكم العقل
حتى يجب فيه ملاحظة العلة والعثور ان تحقيقها ويكفيها في الحكم بالمعلول فاذا كان من قبيل الخطابيات يكون
الامر في العبارة اوسع وذلك لوجهين الاول احتمال انه يصح اطلاق العلة على الاخص مع كون العلة في الحقيقة
هو الاعم منه كما اذا كان يعلم ان الاسكار علة للحرمة بمجرد ارتفاعها الاعم لا يدل على ارتفاع الحرمة لكون العلة حقيقة هو الجامع
وارتفاع الخاص لا يدل على ارتفاع العام ففي المثال السابق ايضا يحتمل ان تكون العلة حقيقة هي الامر الاعم من الاسكار
واطلاق العلة على الاسكار من جهة وجود الاعم في ضمنه فمجرد ارتفاع الاسكار لا يدل على انتفاء الحرمة لان الاعم لا يرتفع
بمجرد ارتفاع الاخص الثاني ان غاية ما يمكن ادعائه كون الاسكار مثلا علة حقيقة واما انحصار العلة فيه فلا دليل
عليه اصلا فيحتمل ان يكون للحرمة علتان متباينتان ويكون علية الاخرى ثابتة ما دام الاسكار موجودا لعدم جواز تاثير
العلتين في معلول واحد مع كون كل منهما علة تامة فاذا انتفى الاسكار تقوم العلة الاخرى مقامه فتبقى الحرمة موجودا
بها وبالجملة فمجرد انتفاء الاسكار لا يدل على انتفاء الحرمة فلا يكون مفهوم العلة في هذا المورد داخلا في العقم

٢ فيه قول انه اذا قال الخمر حرام لانه مسكر يفهم منه قضية كلية وهي ان كل ما كان مسكر فهو حرام فيثبت بها الحرمة النبيذ حرام اما اذا كان مسكرا ولا يدل على انتفاء التحريم اذا انتفى الاسكار تم

الاول اعني

الاول اعني ما اذا فرض انتفاء العلة في اصل الموضوع المذكور في القضية مثل ان يذهب الاسكار من نفس
الخمر فهل يدل على انتفاء الحرمة ام لا فالظاهر ان فيه وجهان الاول ان نقول بدلالة انتفاء العلة فيه على
انتفاء الحكم كان نقول ان انتفاء الاسكار عن الخمر يدل على انتفاء الحرمة فيه لان الخمر قد جعل موضوعا
مع ملاحظة علته في صريح القضية فارتفاع العلة يدل على انتفاء الحرمة لانتفاء الموضوع حقيقة والثاني
كون ذلك ايضا مثل القسم السابق في عدم الدلالة على انتفاء الحرمة بانتفاء الاسكار لان الخمر والنبيذ وغيرهما
متساويات في الدخول في القضية الكلية المنتزعة من مفهوم العلة اعني كل مسكر حرام فكون مفادها
متغايرة بالنسبة الى الافراد مستبعد جدا فيكون انتفاء العلة في الاصل ايضا ساكتا عن انتفاء الحكم فيه
فلا يعتبر مفهوم العلة مطلقا اذا تمهد ذلك فنقول ان في ما نحن فيه ايضا لا يدل انتفاء العلة التي
هي الوقوع في الندم على انتفاء الحكم اعني وجوب التبين في خبر الفاسق وعدم القبول بدونه لما عرفت
من عدم اعتبار مفهوم العلة ثم قال ولا يخفى ان كل ما ذكرناه انما هو بالنظر الى النظر الجليل واما بالنسبة
الى النظر الدقيق فيمكن الجواب بوجه آخر وهو ان نقول انا لا نسلم كون العلة هو نفس الوقوع في الندم فلا يمكن
تحصيل ان تكون العلة كون خبر الفاسق محل وقوع الندم بالشأن وبالنوع فلا ينافي عدم الوقوع في الندم في
بعض الموارد وجودا وشانا ولو علم فيه ايضا وان شئت فقل ان الوقوع في الندم ليس علة للحكم حتى يدور مداره بل
انما هو حكمة لتشريع الحكم الكلي فلا ينافي عدم تحققها في بعض الموارد انتهى كلامه وفيه وجوه من النظر الاول
ان اصل توجيه هذا السؤال الى هذا المقام وايراده على كلام المجيب لا وجه له لان هذا الاشكال وارد على ظاهر
الآية مطلقا سواء عممنا دلالتها على اعتبار خبر العادل في الحسيات والحدسيات او خصصناها بالحسيات ومراد جعل
المناط هو احتمال تعمد الكذب ام غيره لما عرفت من انه بناء على الوجوب التبين في خبر الفاسق المتحرز عن
من وقوع الندم والامن من [illegible] واذا فرضنا حصول العلم بان هذا المخبر الفاسق لم يتعمد الكذب [illegible]
عدم الغفلة واحتمال عدم الخطاء فيه فقد حصل التبين فيلزم جواز العمل به بمفهوم الآية وزوال خوف
الوقوع في الندم مع انهم لا يقولون باعتباره في مقام الشهادة فظهر ان هذا الاشكال متوجه الى الآية
على جميع التقادير ولا اختصاص له بكلام المجيب في المقام فيتعين ان يجاب عن الاشكال المذكور بكون الآية
مطلقا وهذا الاجماع الذي ذكره المورد دليل على التقييد وحاصله ان ثمة دلالة الآية على جواز [illegible] المفروض مطلقا

٣ ما القضية
تم

٣ العمل

الا ان الدليل قام على تقييدها بالنسبة الى مقام الشهادة وهو الاجماع الذي ذكره ان قلت ايضا الثاني
ان ما ذكره في الجواب من عدم اعتبار مفهوم العلة ينافي لما ذكره القائلين باعتبار مفهوم الشرط وهم الاكثر
وهذا المورد من جملتهم من الاستدلال بان ظاهر اداة الشرط مثل اذا وان كون الشرط علة الجزاء واحتمال كونه
علة ناقصة يندفع باحتياجه الى التقييد مثلا اذا قال ان جائك زيد فاكرمه فلو كان المجيء مع شيء آخر كالسلام علة
لوجوب الاكرام يلزم ان يقول ان جائك زيد وسلم عليك فاكرمه فاطلاق الشرط دليل على كونه علة تامة واما
احتمال كون الشرط احد العلتين المتبادل لتعين فلا يخفى انه خلاف المتبادر من ظاهر ذكر الشرط دون غيره
كاحتمال كون العلة شيئا اعم منه فظهر من جميع ذلك ان الظاهر المتبادر كون الشرط المذكور علة تامة منحصرة
فيها بعينه ولا ريب في ان الظهور اللفظي حجة معتبرة واما كون الالفاظ من قبيل الخطابيات ووجود
الاحتمالات المذكورة فيها فلا ينافي في الظهور اللفظي واحتمال المرهون انما تعتبر في الحكمة وعند الحكماء لا
في مباحث الالفاظ فالحاصل ان كل ما ذكره في مفهوم الشرط آت هنا بطريق اولى فما اختاره في
هذا المقام خلاف مختاره في مفهوم الشرط وخلاف المحقق ومختار المحققين الثالث ان ما ذكره
بناء على التحقيق من جعل العلة هي التبين واحتمال وقوع الندم وان كان يزيل الاشكال بالنظر الى عدم قبول
خبر الفاسق العادل عدم تعمد كذبه في مقام الشهادة ولكن يوجب اشكالا آخر وهو عدم صحة قبوله في الاحكام
ايضا مع كون مختاره كالمشهور قبوله فيها فيوجب عليه الايراد من جهة تحقق العلة الا ان يقال هنا ايضا مع انه
لا يرفع الاشكال بالنسبة الى مقام الشهادة ايضا بناء على ما قررنا وجه الاشكال من عدم تضمن الآية لزوم
الرد وعدم قبول خبر الفاسق بل غاية ما لزوم التبين وحينئذ يصح ان يقال انها قد حصل التبين فلا وجه لعدم القبول
فلا سبيل في الجواب الا ما ذكرنا من لزوم تقييد الآية بالدليل هذا تمام الكلام بالنسبة الى الادلة النقلية وبيان
عدم شمولها للاجماع المنقول واما دليل الانسداد فلا اشكال في اتيانه هنا وجعله مستندا للاجماع المنقول وكذا الكلام
في ان نتيجة دليل الانسداد هل تكون الظن مطلقا او الظن خاصا وكلا سنادا [illegible] كونه ظنا خاصا [illegible] فيتوجه الايراد
على من استدل به في المقام مع جعل الاجماع المنقول عنوانا بخصوصه لانه ان اراد اثبات حجيته من باب
الظن الخاص فدليل الانسداد لا يفيد ذلك وان اراد اثباتها من باب الظن المطلق فلا يصح افراده
بالذكر وجعله عنوانا بخصوصه لانه اذا ثبت كون باب العلم منسدا في الاحكام فيثبت اعتبار الظن مطلقا

من ان الشرع مفصل فلا حاجة الى التكلم في كل واحد من اسبابه الا ان يوجه بكونه من باب المماشاة على طريقة
القوم والتكلم فيه على مذاق القوم ومما ذكرنا يتوجه الاشكال ايضا على من جمع بين الادلة الثلثة وبين دليل
الانسداد في حجية الاجماع المنقول وخبر الواحد كصاحب المعالم لان الادلة الثلثة لو تمت لافادت
كونها ظنا خاصا ولا يخفى ان اخبار الآحاد وافية للفقه او لاغلب الاحكام فلا يثبت الانسداد كما انه
لو تم دليل الانسداد للزم عدم تمامية الادلة الثلثة لما عرفت فمفاد الدليلين يصير متناقضا ولا يصح الجمع بينهما
ثم يمكن دفع الاشكال بالنظر الى كلام صاحب المعالم لانه جعل نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة وهي كون الظن
معتبرا في الجملة فقال انه يلزم حينئذ الاخذ باقوى الظنون ولا ريب في ان خبر الواحد من اقوى الظنون فيكون
حجة فعلى هذا يصير مفاد دليل الانسداد متحدا مع مفاد الادلة الثلثة وهو حجية خصوص خبر الواحد وكانه
اراد انه لو قطعنا النظر عن الادلة الثلثة وفرض عدم تماميتها يصح اثبات حجية خبر الواحد بخصوصه بدليل الانسداد
ايضا فتأمل ثم انا قد ذكرنا ان وجه عدم اعتبار الاجماع المنقول وعدم شمول الادلة له هو كون الاخبار عن قول
المعصوم حدسيا للناقلين لعدم امكان الاطلاع عادة بقول الامام بطريق السماع منه في زماننا لعدم حضوره
وعدم تصدره للافتاء وزاد بعضهم في بيان ذلك وجها آخر وهو ان بين الناقلين للاجماع وبين قول
المعصوم ثلثة مراتب كل واحد منها حدسي الاول تحصيل آراء ارباب التصانيف من العبارات الموجودة
في كتبهم فان ذلك لا يحصل الا بالحدس من ضمائم القرائن وملاحظة الاطراف ولذا ترى انهم يختلفون في فهم مراد الفقيه
من عبارته الواحدة وقد اختلف اثنان في تفسير متن واحد حتى انهم نسبوا مذاهب ثلثة الى الشيخ الطوسي
في صلوة الجمعة من جهة عبارة واحدة موجودة في كتاب الخلاف فقال بعضهم بان الشيخ اراد الحكم بحرمة
صلوة الجمعة وقال الآخر يكون مراده وجوبها عينا وقال بعض آخر بان مراده الحكم بحرمتها فلا ريب في ان
الجزم بكون فتوى المجتهد هو ما فهمنا من عبارته مبتني على الحدس الثاني في تحصيل فتاوي جميع العلماء او
الامام من ملاحظة ما حصل له من فتاوي ارباب التصانيف اذ من المعلوم ان كثيرا من العلماء او المجتهدين
لم يبق منه كتاب او لم يعرف كتابه او لم يتعرض لجميع المسائل في كتابه المعروف فالجزم بموافقة آرائهم
انما يحصل بالحدس من ملاحظة اتفاق آراء المصنفين الذين ذكروا هذه المسئلة وليس ذلك الا لحدس

الظن الحاصل من
م

الموجودة في كتب الفقه
ع
القطع ٧
م

محضا الثالث تحصيل فتوى المعصوم من ملاحظة ما يحصل له من موافقة آراء جميع المجتهدين او الاصول
الى حضور الامام حتى يمتنع عادة فلا سبيل الى تحصيل قوله الا الحدس الناشي من اتفاق جميع العلماء الحاصل
له بالحدس فتصير العلم بقول المعصوم حدسيا له من جهات ثلثة انتهى كلامه في ما ذكره من المرتبة الاولى
نظر لان الفتاوى وان كانت حاصلة بالمعاني وليست من قبيل المحسوسات الا ان الالفاظ التي دخلت
وطبعها ملزوم عادي لها ولا ريب في كونها من المحسوسات لكونها مدركة بالسمع وقد حققوا في محله ان المطالب
على ثلثة اقسام احدها ما كان معقولا صرفا كقبح الظلم واستحالة اجتماع النقيضين ونحوهما وقسم منها ما كان
من قبيل المحسوسات الصرفة كما في الحدود وزيادة الاثنين من الواحد وقسم منها ما كان من قبيل المعقولات
المدركة بالمبادي الحسية وبالملزومات المدركة بالحواس ولا اشكال في اجراء حكم الحدس على القسم الاول واجراء
حكم الحس على القسم الثاني واما الثالث فالحقوه بالثاني وقالوا بلزوم اجراء احكام الحس عليها كما في الملكات
مثل العدالة والشجاعة والسخاوة فانها امور غير حسية لكنها مدركة بآثارها الحسية فتجري احكام الحس عليها ولا يخفى
ان الالفاظ بالنسبة الى المعاني والاراء من هذا القبيل واما كون المرتبة الثانية والثالثة حدسية فمحقق
متين فلا يكون الاجماع المنقول حجة من جهتها ولكن الشيخ بعضهم منه نقل بعض من الاصحاب الاول
علما كونه ذا بصيرة كاملة وصاحب الخبرة التامة كالمحقق والعلامة والشهيد وقد ذهب بعدهم المحقق الثاني الى
اعتبار الاجماع المنقول اذا نقله واحد منهم من جهة كونهم اهل الخبرة سواء قلنا بكون اعتبار قول اهل الخبرة
من باب الشهادة او من باب الرواية او من باب بناء العقلاء على اعتبار قولهم لان بناء العقلاء على اعتبار
قولهم ثابت في جميع الموارد من الرواية كاف وفيه انها لو كانت من باب الشهادة لزم اعتبار التعدد و
العدالة وان كانت من باب الرواية لاختصت بالمحسوسات واما بناء العقلاء فلم يثبت اتفاقهم على
حدس اهل الخبرة في امور دينهم ومعادهم فالحاصل ان الاجماع المنقول ان افاد الاطمئنان ولو بملاحظة
كون الناقل خبيرا او بصيرا او بغيره من القرائن فلا اشكال في كون الاطمئنان حجة والا فلا اعتبار بالاجماع المنقول
اذا لم يحصل الاطمئنان ولو كان الناقل ممن ذكره او غيره من الاصحاب هذا كله في بيان الامر الاول
وهو عدم وجود المقتضي واما الامر الثاني وهو بيان وجود المانع فيظهر ~~مما ذكر بعضهم عن ان عبارة~~
الناقلين للاجماع ~~مشتبهة من جهة علينا~~ لان طريقتهم فيه مختلفة لما عرفت من ثبوت الطرق الثلاث فيه

بحث اذا استقينا لم نجد في الفقه مختلف اجماعاته المتفرقة بان وجد الخلاف منها

والمراد منه انه ... عدم كون الاجماع المنقول ... مقتضيا للثبوت ...

اعني طريقة القدماء التي عبارة عن دخول قول المعصوم في اقوال المجمعين وطريقة اللطف وطريقة الحدس
فاذا وجدنا واحدا من الاصحاب ادعى الاجماع فلا نعلم ان مراده اي واحدة من الطرق المزبورة مضافا
الى ان الشهيد قال انهم كثيرا ما يدعون الاجماع ويريدون منه الشهرة او اتفاق المعروفين من اصحاب
التصانيف او لعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او غير ذلك وجعل ذلك تاويلا لما شاهد منهم من
دعوى الاجماع مع وجود المخالف او مع فتوى المدعي على خلافه بل ذكر المحدث المجلسي انهم لا رجعوا الى الفقه كانهم
نسوا ما ذكروه في الاصول بحيث يغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جرى عليه في الاصول على ان
المحقق السبزواري قال بان دعوى كثير منهم الاجماع مبتنى على عدم وجدان المخالف في الكتب الموجودة عنده
ولذا يفتي على خلافه بعد ما اطلع على المخالف في كتاب آخر وجده بعد زمان دعوى الاجماع ولكن الشيخ الامام
المرتضى قد جمع بين الاجماعات المتعارضة او الواقعة في ما وجد الخلاف فيه او افتى المدعي على خلافه تحقيقا باحد
الامرين اما ان يكون دعوى الاجماع من المدعي من جهة حسن ظنه بجماعة السلف فاذا رأى موافقة فتوى
جماعة منهم فيقطع بكونه موافقا لقول الامام ولذا يدعي الاجماع او ان يكون من جهة الاستناد الى امر تستكشف منه باجتهاده
افتاء العلماء بذلك وموافقة الامام ثم انها امور فمنها موافقة الاصل مع عدم وجود الدليل حيث كان العمل
بالاصل مع عدم وجود الدليل مجمعا عليه عندهم فهذا المدعي اولا يثبت كون هذا الحكم موافقا للاصل باجتهاده ثم
يحرز عدم وجود الدليل ايضا بالاجتهاد ويقطع بكون الامرين عند الكل كذلك فيحكم باتفاقهم على الحكم المزبور لما
من كون العمل بالاصل المجمع عليه مع عدم وجود الدليل اجماعيا عندهم ومنها وجود الدليل المعتبر كالخبر الصحيح
مع عدم وجود المعارض او اتفاقهم على الفتوى بالعام او موافقة الحكم للقاعدة المجمع عليها كقاعدة الميسور
وغيرها فيثبت انطباق هذا الحكم الجزئي للكلي المجمع عليه فيحكم باتفاقهم على خصوص ذلك الحكم وقد استشهد على ذلك
بجملة من عبائر الناقلين وغيرهم المصرحة بما ذكر من اراد فليرجع الى الرسالة ولا حاجة الى الاطالة بذكرها
وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا وجه الاجمال في عبارات الناقلين للاجماع من حيث ارادة خلاف المحقق
والاجماع المصطلح منها فان قلت اذا اخبر الفقيه الثقة بتحقق الاجماع فلو اراد الشهرة او نحوها منه يكون
ذلك تدليسا من جهة التباس ظاهرها بما ليس كذلك لعدم نصب القرينة فيلتبس الامر بغيره وذلك ينافي عدالته
من جهة كون التدليس محرما في الشرع قلت اولا ان الاجماع المنقول لم يكن حجة عند القدماء حتى يحرز الالتباس

ان الشيخ ره ذكر ان السيد المرتضى كان عاملا بطريقة اللطف في اوائل الامر ثم عدل عنه في اواخر عمره فعلم من ذلك انه قد يكون لمجتهد واحد طريقتين ولم نعلم بطريقة الآخرين فيشتبه مقصود الناقل عندنا من هذه الجهة ولا يمكن حمله على طريقة القدماء لعدم المرجح ومنها ان عبائر الناقلين للاجماع مشتبهة علينا من جهة احتمال ارادة غير الاجماع المحقق من قبيل الشهرة او عدم وجدان الخلاف او امثال ذلك فتكون العبارة مجملة من هذه الجهة ايضا لان الظاهر من تتبع كلماتهم كون ذلك الاستعمال شايعا عندهم كما يدل على ذلك الاشكال

من اخراج غير الدليل بصورة الدليل لانه لم يقل يكون نقل الاجماع دليلا على غيره بل كان بعض منهم كالسيد المرتضى وغيره قائلا بحجية خبر الواحد المحتف ايضا وثانيا لانسلم كون غرضهم من نقل الاجماع ان يبقى دليلا للغير بل يكن من قبيل الدليل الاقناعي و يكون الغرض من نقله بيان الطريق والمدرك لنفسه وما استند اليه في فتويه فيحتمل ان يستند الى الشهرة من باب الظن المطلق او من باب الظن الخاص بناء على ما تخيله بعضهم او لحصول الاطمينان منها فان قلت سلمنا عدم اقتضاء العدالة لذالك ولكن مقتضى الاصالة الحقيقة وبناء العرف والعقلاء وقرار اهل الالسنة ان يتكلم كل احد على ما هو اصطلاحه ويلزم الاعلام اذا تغير اصطلاحه عن مصطلح القوم فاذا اخبر الفقيه عن وقوع الاجماع يلزم حمله على الاجماع الاصطلاحي لوضوح ان اطلاق الاجماع على الشهرة ونحوها خارج عن الاصطلاح قلت نعم ولكن اذا شاع استعمال اللفظ المذكور في غير معنى المصطلح ايضا وعلمنا بذالك اما باخبار المستعمل او باخبار الساطين الفن فلا ريب ان اللفظ يعرض له الاجمال من هذه الحيثية فلا يجوز حمله على المعنى المصطلح بمجرد الاطلاق فان قلت سلمنا ذالك ولكن اذا وجد قرينة دالة على ارادة المعنى المصطلح فيخرج بذالك اللفظ عن الاجمال ويصير مبينا وفي ما نحن فيه وقوع نقل الاجماع في مقام الاستدلال قرينة على ارادة ما يكون دليلا وليس هو الا الاجماع بالمعنى المصطلح لعدم كون الشهرة وغيرها دليلا قلت جواب ذالك يظهر مما تقدم من ان الدليل على قسمين الزامي واقناعي فيحتمل ان يكون المراد هنا هو القسم الثاني وقد مر بيان وجه كون الشهرة دليلا اقناعيا باحتمال كون المعبر من القائلين بالظن المطلق او كون الشهرة من قبيل الظن الخاص بناء على قول بعضهم او حصول الاطمينان منها او غير ذالك من الاحتمالات فان قلت ضعف هذا ان الداعي الى التعبير عن الشهرة بالاجماع ولم لم يصرحوا بالشهرة وغيرها مما ارادوه من لفظ الاجماع كي يتخلصوا عن هذه الاشكال وتهمة التدليس قلت قد اعتذر الشيخ الامام المرتضى عن ذالك بانه لما تعارف بينهم حصر الادلة في الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والشهرة ليست منها ولم تكن ولا كانت العقل عن الادلة الثلثة بالمرة ارادوا ادراجها في ما هو اقرب المجازات اليه فاراد وليس خفاء في ان الاجماع اقرب بشيء اليها ولذا لك في الاجماع هذا وفيه نظر لعدم تسليم لزوم ادراج الشهرة باحد الادلة الاربعة بل ينبغي التصريح بالمراد في مثل هذه المقامات

فافهم

من جهة حصول الاطمينان للمدعي من طريق الحدس ثم ان بعضهم بعد ما ذكرنا قد بناه من الوجه الاول في بيان المانع من ان اصطلاحهم في الاجماع مختلفة فمنهم من علمنا بكونه قائلا بطريقة اللطف مع كونه من اهل الفن والاصطلاح كالشيخ ره ومنهم من كان تحقيقه طريقان كالسيد المرتضى بناء على ما حكاه الشيخ عنه ومنهم جماعة اخرى لم نعرف مذهبهم واصطلاحهم في الاجماع فيجوز ذكر الاجماع الدليل على ارادة الاجماع القدمائي الذي هو حجة عند الكل فقال ان قلت ان الاجماع القدمائي هو الذي كان مقبولا عند الجميع وقد كان استعمالهم لفظ الاجماع فيه اكثر من استعماله في غيره من الطرق بحيث كان ذالك شايعا وذايعا عندهم بخلاف سائر الطرق فحينئذ كلما اطلق لفظ الاجماع وسيما دعوى الاجماع منهم يلزم حمله على ارادة الاجماع القدمائي وجهين الاول انصرافه الى ذالك من جهة الشيوع وكثرة الاستعمال الثاني ملاحظة ان المقصود من تدوين الكتب وتصنيفها ليس هو الا كتابة او ترتيب الاسباب لنفسه بل الغرض منه ان يبقى بعده في الاعصار ويكون سببا لهداية الناس وارادة الطريق لهم فيلزم ذكر ما كان دليلا عند الكل او نصب القرينة والا لكان يكون موجبا لاضلال الناس ولا ريب ان غير الاجماع القدمائي من طرق الاجماع ليس كذالك قلت اما دعوى الانصراف فغير صحيح لان الانصراف انما يتحقق فيما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى كلي له افراد وكثرة بعضها اكمل من الاخر والحق ان لفظ الاجماع ليس كذالك لعدم كونه موضوعا للكلي بل هو موضوع لكل واحد من الاصطلاحات فيكون لفظا مشتركا فان اراد انه وان كان مشتركا لفظيا الا ان كثرة الاستعمال في احد المعاني المشتركة وهو طريقة القدماء يصير قرينة معينة لذالك المعنى فحينئذ يمنع الصغرى ثم الكبرى لعدم ثبوتها لنا واما الوجه الثاني وهو ادعاء كون المقصود من تصنيف المصنفات هو ان يبقى دليلا للكل في الاعصار التالية ولزوم ذكر ما كان مقبولا عند الجميع في مقام الاستدلال فممنوع ايضا وسند المنع وجوه ثلثة الاول ان الاجماع من المسائل الاصولية ولا ريب في كون الاصولي اكثر اختلافه وقد جرى بناء العلماء على انهم اذا دخلوا الفقه اتموا المسئلة على مقتضى مذهبهم وبناء انفسهم في المسائل الاصولية وان كانت خلافية كحجية العام المخصص في الباقي او بقاء العمومات المعقبة بمخصص واحد في ظهوره بدون الاخر وغير ذالك مما ليس مقبولا عند الكل مع انهم يتمسكون بامثال ذالك في اثبات المسئلة الفقهية ولا يلزم ان يكون الاستدلال بما هو دليل عند الكل الوجه الثاني وهو من فروع الوجه الاول انا نسلم من المصنف ان الشيخ ره اذا قطع

بوجود الاجماع من طريقة اللطف وفيمن تراه يدعي الاجماع ويحكم بكون المسئلة اجماعية ام لا الوجه الثالث
ان الشيخ ره انكر على السيد المرتضى ره تمسكه بعدم تقبيل طريقة اللطف بانه لا يبقى على هذا الطريقة مستند من الاجماع
ورفعنا السيد عن طريقة اللطف فيظهر منه ان الشيخ ره لا يقبل في الاجماع غير طريقة اللطف بل يحمل جميع الاجماعات
عليها واما الجواب عما استشهد به من التنظير فهو وجود الفرق بين المقامين ووجه الفرق ان علم الرجال من جملة التواريخ
لكونه موضوعا لبيان احوال السلف ومن المعلوم ان الغاية والمقصود الاصلي من تدوين كتب التواريخ هو ان يكون تذكرة
للخلف ويوجب العبرة والبصيرة لمن ياتي بعد زمانهم في احوال من مضى لا ان يكون مستندا او طريقا لنفسه كما هو شان جميع
كتب التواريخ فاذا ثبت كون المقصود ابقاؤها للخلف يلزم ذكر ما يوجب انتفاع الكل وهو مقبول عند الجميع بخلاف
علم الفقه وكتب الاستدلال لما عرفت من كون الغرض فيه بيان طريقة نفسه ومستنده فيما بينه وبين الله وكون طريقته اثبات
المسئلة بمقتضى ما بنى عليه والحكم في الاصول والمسائل الخلافية سيما مضافا الى ما تقدم في كلام السائل من كون الاعتماد
على تزكية علماء الرجال من جهة ما استفدنا من ملاحظة سيرتهم حيث لا يعتمدون في عدالة الرواة مع ذكر ما هو فوق حسن
الظاهر وغيره من ادلة العدالة فيكفي ابداء الفرق بان ذلك لخصوصية ما فهمناه من طريقتهم ودابهم لا ان اللازم للكل من كتب الكتاب
ان يذكر ما هو مقبول عند الجميع ومنها اي من الامور التي ذكرناها عدة من الادلة ما يحصل من الوهن للاجماع المنقول
فيما اذا وجد المخالف سيما اذا كان ممن يعتنى به سيما اذا كان من المشهور بان يكون دعوى الاجماع في مقابل المشهور
وعلى خلافه سيما على كون المسئلة اجماعية بوجود الاتفاق من الاصحاب وشاهدنا الخلاف من المشهور وسيما
اذا كثر ذلك من دعوى الاجماع من المدعي كما ترى بعضهم يذكر مسائل كثيرة ثم يتلوها بقوله وكل ذلك للاجماع
وسيما اذا عدل المدعي عن الحكم الذي ادعى عليه الاجماع كما وقع ذلك من بعضهم كثيرا حتى ان الشهيد ره افرد رسالة
في ذكر اجماعات الشيخ التي عدل عنها في موضع آخر او في كتاب آخر وعد منها ما يزيد على سبعين موضعا
ومنها ما شاهدنا في بعضها من وقوع القدح فيها من بعض الاصحاب سيما اذا كان القادح معاصرا للمدعي كما حكي
عن سديد الدين محمود الحمصي انه طعن في اجماعات ابن ادريس وقال انه مخلط لا اعتبار بما يجيء به من الاجماع
وسيما اذا كان مخالفا للاجماع آخر في مقابله فيصير ذلك موجبا لوهنها ومنها ان يذكر عدة من الاساطين ونسب
القول اليهم ثم يقول فالمسئلة اجماعية فهذا يشعر بكون مستنده في دعوى الاجماع الى اتفاق المذكورين ومنها
عدم قابلية المسئلة لتحقق الاجماع فيها والامثلة كثيرة في الموارد التي ادعوا عليها الاجماع كما في مسئلة جواز
نسخ الاجماع وجواز النسخ بالاجماع يعني انه هل يجوز نسخ الحكم الثابت بالاجماع بدليل آخر او يجوز العكس ام لا
كان فيها اقوال ثلثة الجواز مطلقا والنفي مطلقا وقول بالجواز عقلا وعدم الجواز شرعا وهو

مذهب السيد المرتضى قال واما عدم الجواز شرعا فباجماع الائمة ووجه عدم قابلية هذه المسئلة لانعقاد
الاجماع ان الاجماع هنا لا يتم لا على مذهب اكثر العامة في الاجماع ولا على مذهب الخاصة وبعض العامة
اما على الاول فلانهم لا يقولون باعتبار الاجماع في زمان النبي صلى الله عليه وآله من جهة ما ذكروه من ان قول النبي اما
ان يكون داخلا في اقوال المجمعين ام لا اما في الصورة الاولى فلا ريب ان العبرة بقول النبي صلى الله عليه وآله و
سائر الاقوال كالحجر الموضوع في جنب الانسان واما في الصورة الثانية فلا وجه لاعتباره مع خروج قول
النبي صلى الله عليه وآله عنه وعلى هذا فلا يتم الاجماع الا في مثل هذه المسئلة لا بد من الائمة صحابة الرسول صلى الله عليه وآله واما على الثاني
فلعدم كون الاجماع معهودا في زمان النبي صلى الله عليه وآله لكشف تصريحه باتفاق صحابة النبي الذين هم بعض
الائمة على عدم جواز نسخ الاجماع او النسخ بالاجماع فلا يتم دعوى اجماع الائمة بالنسبة الى القول الثاني لعدم
كون خصوص هذه المسئلة محل الاجماع وقد ظهر من الامور المذكورين والتامل في جميع ما ذكر في بيانها
عدم اعتبار الاجماعات المنقولة المتداولة بينهم الا ان يحصل الاطمينان بضميمة القرائن والاحوال
في تمام الكلام في الوجه الاول اعني في اجماع القدماء واما الكلام على طريقة المتاخرين الذي هو عبارة
عن اتفاق الكاشف عن قول المعصوم فالمحصل القول فيه انه ينحصر على ثلثة اقسام الاول ان يكون المنقول
فيه هو الكاشف الذي لو وصل الينا لكان كاشفا عن قول المعصوم لنا ايضا كان نقل اتفاق علماء الخاصة الناقل
ان نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم وذلك على قسمين احدهما ان يكون الكاشف الذي صار سببا
للانكشاف عند الناقل بحيث لو حصل لنا ايضا كان كاشفا عندنا ايضا وثانيهما ان لا يكون كذلك
بل يكون التسامح الى ما لو حصل لنا لا اوجب الكشف عندنا وذلك مثل ان صرح بالاجماع وعلم
استناده الى اتفاق المعروفين بالفتوى اما القسم الاول فحجة اما القسم الاخير فليس بحجة قطعا لانه
مجرد نقل ما حصل بحدسه ولا وجه لكون مجرد حدس احد حجة في حق الآخر اذ لا دليل عليه الا ما دليل
واجماع على منعه وعدم حجيته فان قلت كيف تدعي ذلك مع ان الفقهاء يعملون بقول علماء الرجال
في الجرح والتعديل واجتهاداتهم فيهما وباجتهادات اهل اللغة وعلماء العربية ويرون اقوالهم حجة في مثل
هذه المقامات مع كون الكل من قبيل الحدس والاجتهاد قلت اما مسئلة الجرح والتعديل فمسئلة خلافية
والاقوال فيها ثلثة المعروف والمشهور الى زمان اواخر المتاخرين قولان الاول كونهما من باب الرواية الثاني
كونهما من باب الشهادة ومنها قول ثالث استحدث في ما بين المتاخرين وهو كونهما من باب الظنون

كان نقل قول كل علمائهم
لا اتفاق الاصحاب
صح

الاجتهادية بل حكي عن بعضهم قول رابع وهو كونها من باب القطع واليقين بمعنى ان اخبارهم مستند الى علمهم
وعلمنا ايضا من جهة حصول القطع لنا وتوضيح المقال انهم اختلفوا في وجه اعتبار قول علماء الرجال في تعديل
الرواة وجرحهم وفي بيان ماخذ قولهم على حسب ما سمعت من الاقوال الاربعة واستدل جماعة من ارباب القولين
الاولين بوجهين في مقام الرد على القول بكونها من باب الظنون الاجتهادية الاول ان الشاهد بكونهم ناقلين
لاحوال الرواة عن سماعهم لا مسعى للاجتهاد في النقل الثاني ان الشيخ ره ذكر في فهرسته انه اذكر احوال
المصنفين بالنقل فيدل على ان بناءهم فيها ليس على النقل لا الاجتهاد والظن وحكي عن الشيخ البهائي ره انه قال
بكونها من باب الرواية واستدل بوجوه حاصلها يرجع الى ثلثة وجوه الاول ان الشهادة لا بد فيها من الاطلاع
وهو لا يحصل للناقلين لم يدركوا زمان الرواة وثبوت ذلك بالتواتر في كل مرتبة الى ان يصل اليهم بعيد جدا ولا
يصح الشهادة بغير العلم وان اردت ان تجعلها من باب الشهادة في الشهادة فلا يصح ايضا لان الشهادة
في الشهادة انما تكون معتبرة على القول به اذا كانت في المرتبة الثانية واما في الثالثة فصاعدا فلم يقل
احد باعتبارها مع ان ما نحن فيه من قبيل الاخير لكثرة الوسائط في البين الثاني انه بعد تسليم ذلك
يلزم للقائل بكونها من قبيل الشهادة اثبات تعدد الناقل في كل مرتبة بان يروي اثنان في
المرتبة الاولى لاثنين في المرتبة الثانية وهكذا الى ان يصل الى زمان هذا الناقل وانى لهم باثباتها
الثالث ان ما وصل الينا هو الكتاب وهو الكتابة ليست بشهادة ولا اعتبار بها شرعا وزاد بعضهم
في ذلك وجها رابعا وهو انا لو سلمنا اعتبار الشهادة على الشهادة في بعض المقام كالحقوق الالهية
فعدم اعتبارها مسلم عندهم في خصوص العدالة فاذا شهد عدلان عند احد بعدالة زيد فيجوز ان يرتب عليه جميع
اثار العدالة من جواز الاقتداء وجواز الاستيجار للصلوة وغيرهما الا انه لا يجوز ان يشهد بعدالته عند الحاكم
هذا ولكن اورد بعضهم على كلا الوجهين الاول بما ذكره الشيخ محمد امين الاسترابادي من ان ما ذكره الشيخ ره
ممنوع لانا مع بعدنا عن زمان الرواة بهذا البعد قد حصل لنا القطع بوثاقتهم وصدق رواياتهم بل
ان في رجل من الشيعة في هذا الزمان لا يفتري الكذب على الامام ولا يشهد الا ثقة عليه فكيف يحكم
ذلك في حق الرواة الاجلة فالحق ان اخبارهم باحوال الرواة من جهة حصول العلم واليقين
لهم ورجوعنا الى قولهم ايضا من جهة حصول القطع فلا مانع من جعلها من باب الشهادة ايضا
لحصول الاطلاع واليقين الثاني ما ذكره بعض المتاخرين من النقض بان الكتابة لا يثبت بها رواية
ايضا واما ما ترى من عملهم بما في الكتب الاربعة وغيره فانما هو لقيام الاجماع عليه فالاولى ان يقال
انها من باب الظنون الاجتهادية والدليل على ذلك في جهة الاول ما سمعت من عدم حصول العلم

وان كان بناؤهم على التصريح بالنقول ... على عدم كونها من باب الشهادة

لهم بالوثاقات الرواة وبعد ثبوتها بالتواتر في كل مرتبة مرتبة فليس الا من باب الحدس والاجتهاد
الثاني ما نشاهد من بعضهم كالعلامة وغيره من ارباب كتب الرجال التصريح بترجيح الجرح بان
الاقوى كون الفلاني موثقا والاظهر كون الفلاني عادلا فيدل على كونه من باب الترجيح الاجتهادي
ويؤيد ما ذكرنا امران الاول ان المحقق الشيخ حسن صاحب المعالم قد صرح في كتابه المسمى بمنتقى الجمان على انه
لا اعتبار بقول العلامة ره في تزكية الرواة لعدم كونه من اهل الخبرة في علم الرجال مع انه نفس صاحب
المعالم قد اخذ بقول العلامة ره في بعض المواضع في كتابه المزبور فليس ذلك الا من جهة ثبوت الرجحان
في نظره في خصوص الموضع المزبور بقول العلامة واخذه من باب الظن والاجتهاد والا فقد اعترف بعدم حجية
قول العلامة ره الثاني ان الشيخ المزبور يعني صاحب المعالم كان قائلا بالصحيح الاعلائي في قبال الصحيح المشهوري والاول
معناه ان يكون كل واحد من رجال السند معدلا باثنين فصاعدا او يكون في كل مرتبة شاهدان على عدالة الرواة
ولا يقول بكفاية المعدل الواحد كما هو مذهب الفقهاء المشهور ولكن حكي انه حكم في مجلس درسه بصحة خبر واعترض عليه
بانه ليس في تزكية سند هذا الخبر الا معدل واحد فكيف تحكم بصحته مع انك تشترط وجود المعدلين فاجاب ان احدهما
يعني احد الشاهدين على عدالة الراوي هذا الخبر انا نفسي فهذا ايضا يكشف عن كونه عاملا باجتهاده في تصحيح الحديث
هذا تمام ما ذكره بعض من تاخر في الجواب عن النقض الاول والانصاف عدم صحة الكلية من الطرفين بل يظهر
للمتتبع ان كلامهم في ذكر احوال الرواة على قسمين بعضها من باب محض النقل وبعضها من باب الظنون الاجتهادية
لكن الاشكال في ان ما اختاره هذا المجيب في المقام من كونها من باب الظنون الاجتهادية يكون ...
من النقض في السؤال [illegible]
[illegible]
في حجيتها كلامه فان مراده ان ما ذكرت من جريان عمل الفقهاء باقوال المعدلين والجارحين من حيث هو ...
[illegible] كان ... من باب الشهادة ... من باب الشهادة
كان المجيب ايضا من جملتهم من باب الاجتهاد ... يلزم للفقيه الرجوع الى اقوالهم في تصحيح الحديث
ان مجتهدا يحصل له الظن بعدالة الراوي ... من كلام المعدل ... في اختيار هذا المجيب ... ماخذ
اقوال المعدلين والجارحين ايضا هو الظن والاجتهاد الا انا لا نرجع اليها من جهة كونها حجة علينا بل من جهة كونها من
اسباب حصول الظن فيما اتفق ذلك فنادر واما نحن ففي فسحة عن ذلك لانا لا نقول باعتبار العدالة وغيرها
من جهة بل المعتبر عندنا تبعا للشيخ الامام المرتضى ره هو حصول الاطمينان والوثوق بصدور الرواية عن
الامام ع كائنا من كان سبب كان غاية الامر ان العدالة وقول المعدل ايضا من جملة الاسباب الا ان
فانما نشكل الامر على من اعتبر عدالة الراوي من حيث هي بالخصوص كالسيد المرتضى ره وغيره فيلزمه التوقف

فما كان قول المزكي من باب الاجتهاد والظن واما الجواب عن الامرين اعني النقض بعمل الفقهاء بقول
اهل العربية وقول اهل اللغة فهو ما ذكره البعض المزبور من ان الفقهاء [illegible] كانوا
جملة اهل اللسان واهل الفن وما كانوا محتاجين الى الرجوع الى اقوالهم [illegible] لكنهم
يرجعون الى اقوالهم من باب الاجتهاد وكون اقوالهم من جملة الاسباب لحصول الظن بالموضوع او
ابطال القاعدة المراد عدم ثبوتها واما الكلام في القسمين الاولين اعني صورة نقل الكاشف المعتبر الذي لو حصل
لنا لاستلزم الكشف لنا ايضا سواء كان مع نقل التكليف ام لا فان كل القسمين الى قسم واحد وهو نقل الكاشف
المعتبر اذ لا اعتبار بنقل التكليف وانما الاعتبار بالكاشف فنقول انه يظهر من الشيخ الاستاد القول باعتباره [illegible]
وذكر في بيان ذلك كلاما ملخصه ان هذا مبني على اثبات مقدمات ثلثة الاول تحقق هذا النقل منهم
واثبات كونهم قاصدين لنقل هذا الكاشف المعتبر في ما تحقق الثاني اثبات حجية نقلهم في ما اخبروا به
من الكاشف المعتبر بمعنى ان نحكم بتحقق الكاشف في الخارج بمجرد نقلهم الثالث وجه حصول الكشف لنا
بعد ثبوت المقدمتين اما الاولى فنقول ان الفاظ الناقلين منها ما هو صريح في ارادة نقل السبب والكاشف
كقولهم اتفق اصحابنا او اجمع الاصحاب او اتفق الامامية ونحو ذلك ومنها ماله ظهور في ذلك كان يقول
هذا الحكم كذا اجماعا او ان هذا الحكم اجماعي ووجه ظهوره في ارادة نقل الكاشف يظهر بالتأمل في ان من الواضح انهم
لم يريدوا من الاجماع ثبوت الحكم لهم بالكشف [illegible] ولا على ما احتمله السيد بحر العلوم ره من جواز
ان يرى احدهم الامام عم ووصل الى حضرة المعصوم واخذ الفتوى منه ولكن لا يتمكن من اظهار ذلك واسناد الفتوى
الى الامام حذرا من التكذيب فيخرجه بصورة الاجماع لكن ذلك بعيد عن العادة ولا قيل باختصاصه الى نفس بحر العلوم ره
[illegible] تحقق ذلك [illegible] فاذا انتفى الاحتمالان فيتعين ارادة السبب [illegible] في
ان اظهر الاسباب من حيث الغلبة وعند الاطلاق هو اتفاق الكل [illegible] ذكر بعضهم ان معقد الاجماع متحد بين
الفريقين [illegible] حقيقة عندكم [illegible] في اتفاق الكل [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] في مقام [illegible] اجماعا [illegible] مسلك الاجماع عند هو اتفاق
الكل [illegible] عند الامام واما اذا كان النقل بلفظ لم يحصل منه ظهور في ارادة ذلك [illegible] الفتاوى التي [illegible]
من [illegible] الاخذ بالقدر المتيقن واثبات السبب
بمعونة [illegible] ان الحكم [illegible] فليس معتبرا قطعا اما اثبات المقدمة الثانية فيتوجه ثلثة الاول تنقيح
المناط القطعي الثاني ادلة حجية خبر الواحد الثالث دليل الانسداد اما بيان الاول فبان يقال ان من
المسلم [illegible] كون قول من ينقل فتاوى المجتهد الى مقلديه وجواز ان ياخذ المقلد بقوله [illegible]

والرجوع الى المجتهد وكذا العمل بالفتاوى المروية من الادلة الكافية من كلام الرواة وسائر الحالات
والجزئيات الموجودة في ضمن الاخبار علما بكونها من جملة قول المعصوم ولا اشكال في العمل بها عندهم
ووجه الاشتراك كون الجميع نقلا عن المعلوم عن غير المعصوم فيعلم ان مناط القبول هو العدالة واما الثانية
فلا اشكال في شموله لهذا المقام بعد صيرورة نقل الكاشف [illegible] في باب حجية خبر الواحد بعينه و
كذا لا اشكال في جريان دليل الانسداد ايضا في المقام واما المقدمة الثالثة فاثباتها يعلم بالوجدان
لانه بعد فرض نقل الكاشف المزبور وتسليم حجية هذا النقل فلابد من حصول الاستكشاف حينئذ لما
يحكم به الوجدان من استحالة تخلف ما هو لازم عادي للشئ عنه هذا محصل ما ذكره ولكن اورد بعض
على ما ذكره في المقدمة الثانية بان قول العدل قد يكون معتبرا في الشرع في بعض الموارد وقد لا يكون معتبرا
في بعض آخر كما ترى انه غير معتبر في الاخبار بدخول الوقت او خروجه وفي باب الطهارة والنجاسة وسائر
الموضوعات فاذا شك في اعتباره في مورد كما في ما نحن فيه فنطالب بالدليل على اعتباره فيه فنقول
لا دليل على اعتبار قول العدل في خصوص نقل الاتفاق والفتاوى وادلة خبر الواحد لا تفيد ذلك اما الآيات
فلا دلالة فيها على المعتبر اما آية النبأ فلما قررنا في محله انها لا مفهوم لها كما سيأتي بعد ذلك ان شاء الله
واما آية النفر فلانها في الاحكام الثابتة عن الائمة عم لان التفقه في الدين هو العلم بها لا بقول المجتهدين
واما آية الكتمان اعني قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية حيث استدل بها بعض
على حجية خبر الواحد بتقريب ان حرمة الكتمان تدل على وجوب الاظهار ووجوب الاظهار على شخص يدل على
وجوب قبول الغير منه والا لكان الاظهار لغوا وكيف كان فلا دلالة في هذه الآية ايضا على ما نحن فيه لان وجوب
القبول فرع ثبوت كون ما اخبر به من وقوع الاتفاق [illegible] من عدم ثبوتها واما قوله تعالى
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فلا دلالة فيها اصلا كما سيأتي بيانه في محله واما الاجماع فثبوته في المقام ممنوع مع
[illegible] بعد مشاهدة [illegible] الاجماع المنقول لا يمكن ثبوت الاتفاق [illegible] الاقوال من [illegible]
واما السيرة فكذلك ايضا لعدم ثبوت نقل الاجماع في زمان اصحاب الائمة عم حتى يثبت عملهم
فالحاصل ان [illegible] اصحاب الائمة عم على العمل بقبول نقل الفتاوى ونقل الاتفاق غير معلوم لنا
واما الاخبار فلا ربط لها بالمقام اصلا لاختصاصها بنقل الحكم عن المعصوم وبالجملة فلا دلالة في الادلة
التي يثبت بها اعتبار خبر العدل في موارد خاصة على اعتباره في غيرها نعم لو سلك مسلكا آخر وقيل

٢ ادلة حجية خبر الواحد

٣ [illegible]

بوجود مفهوم في آية النبأ ودعوى قولنا وان جاءكم عادل بنبأ فلا يلزم التبين فيثبت به اعتبار قول العادل
على وجه كلي الا ما خرج بالدليل وعلى اعتبار التعدد فيه بدليل خارج كالشهادات ومسئلة الطهارة والنجاسة
والاخبار بالاوقات وغير ذلك فحينئذ يصح الاستدلال على اعتبار قول العدل فيما نحن فيه ايضا ما لم يثبت
دليل على خلافه كما هو كذلك لكن فيه ما سمعت من عدم اعتبار المفهوم في آية النبأ على ما سيأتي تحقيقه
وعلى هذا لا بد من اثبات الدليل على اعتباره في خصوص المقام وقد عرفت عدم ثبوته في البين واما
دليل الانسداد فهو ايضا غير تام لا يتم في المقام لان احد مقدماته هو بقاء التكليف وبقاء التكليف
على تحصيل الاتفاق وفتاوى المفتين ممنوع بعد فقد العلم بها هذا ان اراد منه انسداد باب العلم في خصوص
تحصيل الاتفاق والفتاوى واما لو اراد الانسداد بالنسبة الى الاحكام الكلية فهو ممنوع حتى عند الخصم
ايضا لكونه من القائلين بالظن الخاص فلا نقول بانسداد باب العلم في الاحكام لوفاء الادلة بالفقه
ولو بطريق الظن الخاص فان قلت ان الخصم قد استدل بتنقيح المناط القطعي الحاصل بين ما نحن فيه وبين
ما ثبت من قبول قول العادل في نقل فتوى المجتهد لمقلديه وقبوله في الادلة الواردة في الاخبار التي تعرف
منها اجوبته وسائر ما تضمنه الاخبار من نقل الفتوى والشهرة واحوال الرجال وغيرها انتهى قلت اما ادعاء
كون المناط هو اخبار العادل من حيث كونه عادلا منضما الى انتفاء [illegible] عدم اعتبار قول العدل في الموارد
المتقدمة مع كونه عدلا واما وجه قبوله في خصوص المورد الاول فهو في نقل فتوى المجتهد لمقلديه فهو
كون باب العلم بجميع فتاوى المجتهد الواحد منسدا للمقلد فلا بد من الاكتفاء بما يوجب الظن ولا يخفى ان
اخبار العادل من اقوى الاسباب واما الوجه في خصوص المورد الثاني في قبول قوله في نحو الادلة
المعرفة منها اجوبته الواردة في ضمن الاخبار هو ان فهم حقيقة كلام المعصوم ومقصوده موقوف على فهم السؤال
والقرائن الحالية للكلام فلما وجب قبول قول العادل في نقل كلام المعصوم استلزم قبوله فيما ذكر ايضا وبالجملة
فثبوت قبول قول العادل في مورد مخصوص بالدليل لا يوجب قبول قوله مطلقا كما ان ثبوت قبول كل ما نقل في ضمن
الاخبار مما له دخل لفهم كلام المعصوم ممنوع ايضا هذا تمام ما ذكره ولا يخفى ما فيه الا ان ما ذكره من كون وجه
قبول خبر العادل في نقل فتوى المجتهد للمقلد هو انسداد باب العلم له غير جيد لانهم صرحوا بكون خبر العادل بفتوى
المجتهد معتبرا حتى بالنسبة الى من يمكن له الاخذ من المجتهد بلا واسطة كمن في بلده وغيرها واما ادعاء ان نقل فتوى
لاغلب المقلدين يكون سببا لاطراد الحكم واجراء الانسداد بالنسبة الى الجميع فاشتباه لان ما ادل منهم من

[margin: في الاغلب م]

ان المعتبر

ان المعتبر في الانسداد هو الاغلب معناه ان يكون طريق العلم للمكلف واحد منسدا بالنسبة الى اغلب الاحكام لا ان
الانسداد لاغلب المكلفين يوجب اعتبار الظن في حق المكلف المتمكن من العلم كما لا يخفى فظهر فيما بيناه يكون للمحقق
المتقدم تنقيح المناط بين هذا المورد الذي هو مسلم عندهم وبين ما نحن فيه لكون كل منهما نقل الفتوى عن غير المعصوم على
الاعم لكون المنقول اليه في القسم الاول هو العاميين وفي القسم الثاني هو المجتهدين وقد عرفت عدم صلاحيته لمجرد هذا الفرق
ان يكون سببا لاختلاف الحكم بل يمكن اثبات السيرة ايضا على قبول نقل الفتوى حتى في زمان الائمة ايضا ولا سيما مع
عدم وجود الفتوى والمفتي في زمانهم كما يظهر من ملاحظة قوله يا ابان اجلس في المسجد وافت الناس ومعلوم ان اخبارهم
كانت مشتملة على العام والخاص وغير ذلك فاستنباط الحكم منها وبيانه للناس هو الفتوى ومن الواضح ان كل الناس
لم يحضر عند ابان وغيره من المفتين بل كانوا يأخذون ممن نقل الثقات فتاواهم فاذا دريتما على المقدمة
الثانية بان ما ذكره من حصول الانكشاف بعد ثبوت المقدمتين وتحقق نقل الاتفاق وحجية النقل مدفوع
بانه لا يحصل الانكشاف للمنقول اليه بعد تسليم جميع ما ذكر ايضا لوجهين الاول عدم كون الاتفاق مقتضيا
للاستلزام مطابقة قول المعصوم والثاني احتمال كون ماخذ فتوى كل واحد منهم واحدا من الامر الغير
المسلمة عند الاخر كان يستند احدهم الى الاصل والاخر الى الدليل الراجح في نظره بحسب اجتهاده من خبر او غيره
مع كون الحكم خلاف الاصل عنده ويستند الاخر الى كون الحكم لازما لقاعدة معتبرة عنده او لازم الحكم
في مسئلة اخرى وبالجملة يكون نفس الحكم واحدا من المفتين هو ثبوت الحكم عنده من المدرك بحسب اجتهاده بحيث
لو عرض هذا المدرك على الاخرين لم يكن معتبرا عندهم ولكن حصل اتفاقهم المطابقة اتفاقا لا من
جهة كون الكل مستندا لقول امامهم فاذا وجد هذا الاحتمال لا دليل لمجرد الاتفاق على موافقة قول
المعصوم والثاني في بيان ما يرد عليه الانام مما ذكره امتناع تحقق الاجماع المحصل على طريقة المتأخرين اصلا مع
ان هذا الاحتمال غير جار في كل الموارد وكان كلام المحقق المزبور في صورة فرض نقل ما لو حصله لحصل انكشاف قول
المعصوم لنا بان فرض القطع بكونهم مستندا في الفتوى من جهة كون الحكم خلاف الاصل وعدم الدليل في البين وعدم
اقتضاء قاعدة له فالحاصل ان الكلام في نقل الاجماع على طريقة المتأخرين والمحقق المزبور قد فرض الكلام في
نقل الاجماع اتفاق الذي لو كان محصلا لكان معتبرا فما ذكره المورد يرجع الى عدم امكان تحقق المحصل على طريقة
المتأخرين الوجه الثاني وهو يرجع في الحقيقة الى منع المقدمة الثانية عدم قابلية المحل وبيان ذلك انا
وان سلمنا كون خبر العادل معتبرا مطلقا الا ان في المقام مانعا من حجيته علينا باتباع الاطلاق على فتاوى الجميع عادة
لان من المعلوم عدم كون كلهم معروفا بالفتوى وعدم وجود كتاب لكلهم وعدم بقاء كتاب كل المصنفين فتحصيل
فتوى جميع المفتين في جميع الاعصار لا يمكن عادة في مثل هذه الازمان فكيف يجب قبول اخبار العادل بتحقق

[margin: الاجماع]

اتفاق الكل ولو بالجملة فان اراد الناقل اتفاق جميع المفتين فهو ممتنع الحصول وان اراد اتفاق الاكثر
فهو غير مستلزم عادة لقول المعصوم بحيث لا يتخلف عنه عادة في جميع الموارد نعم قد يكون مستلزما له وقد لا
لا يكون كذلك فيمكن ان يتفق الاستلزام والانكشاف في بعض الموارد لمن حصل له العلم فيقول الاجماع
فيكون حجة عليه حينئذ بخلاف المنقول اليه فانه لا يوجب الانكشاف بالنسبة اليه الا اذا كان ملزوما عاديا
لقول الامام واوردنا ثانيا بما يرجع الى المقدمة الثانية ايضا بانا لو سلمنا جميع المقدمات وقلنا بقبول قول
العادل مطلقا فلا يفيد في حصول الانكشاف هنا لان معنى كون قول العادل حجة تنزيلا جعل الشارع ما اخبر به العادل
منزلة الواقع ومفاد هذا التنزيل انه يلزم ان يترتب عليه جميع ما هو من احكام الواقع في الشرع واما ما كان
من الآثار العقلية والعادية للواقع فلا معنى لحكم الشارع بترتيبها على ما اخبر به العادل كما ان ذلك هو معنى تنزيل الشارع
في جميع الامارات وفيما نحن فيه الذي اخبر به العادل هو الاتفاق ولا يخفى ان حصول الانكشاف في قول المعصوم منه
ليس من احكام الشرعية للاتفاق الواقعي بل هو من لوازمه العقلية او العادية فلا معنى لحكم الشارع بكون قول
العادل في نقل الاتفاق حجة بمعنى تنزيله منزلة الاتفاق الواقعي في ترتيب حصول الانكشاف الذي كان
من لوازم العقلية للاتفاق الواقعي على الاتفاق الذي نقله العادل فلا يفيد حجية خبر العادل لزوم
قبول قوله حتى بالنسبة الى اللوازم العادية كحصول الانكشاف من الاتفاق المنقول فلا يشمل ادلة حجية خبر الواحد
مثل ما نحن فيه فلا يحصل الانكشاف من مجرد نقل الاتفاق كما هو واضح هذا تمام الكلام في الاجماع المنقول
على طريقة المتأخرين واما الكلام عليه على طريقة الشيخ ره فهو يقع في مقامين في كونه حجة بالنسبة
الى من لا يقول بطريقة اللطف وباعتبار المحصل منه على هذه الطريقة الثاني في حجيته بالنسبة الى من يقول باعتبار
هذه الطريقة وعمل بالمحصل منه فنقول اما على الاول فلا ينبغي الاشكال في عدم اعتبار الاجماع المنقول بهذه الطريقة
بالنسبة الى من لا يقول بها لان المنقول لا يزيد على المحصل من هذا المنقول اليه فاذا لم يكن المحصل حجة فكيف
يكون نقله حجة بالنسبة اليه لكن يظهر من كلام صاحب الفصول خلاف ذلك لانه ذكر من جملة المرجحات الاجماع المنقول
انه قد يستند الناقل الى طريقة غير معتبرة عند المنقول اليه كطريقة الشيخ بالنسبة الى من يقول بفسادها ثم اجاب عن ذلك
بان العلم بفساد الطريقة لا يوجب العلم بفساد المدعى لاحتمال تحققه في نفس الامر بغير هذه الطريقة هذا وذكر بعضهم
في توجيه كلامه ان مقصوده الاشارة الى ما هو مقرر عندهم من ان فساد الدليل لا يدل على فساد المدلول لاحتمال ان
يقوم على المدلول دليل آخر وانت خبير بان هذا التوجيه ايضا غير مفيد لانه وان كان ما ذكره من ان فساد الدليل لا يوجب
فساد المدلول صحيحا الا ان ثبوت المدلول حينئذ يحتاج الى اثبات الدليل الآخر فيلزم الفحص عن الدليل الآخر والمفروض
في المقام انحصار الطريقة عند المدعي بهذه الطريقة الفاسدة فتأمل والا فيخرج الكلام عن محل الغرض واما المقام الثاني

وهو حجية

وهو حجية الاجماع المنقول على طريقة الشيخ بالنسبة الى من يعمل بها فاختار بعضهم كونها معتبرة بالنسبة اليه لانها
حجة منقولة بنقل العادل فيكون حجة وفيه نظر لان كون المحصل منه حجة على القول بها من جهة حصول القطع من حصوله
بملاحظة القاعدة العقلية ولا ريب في كون كل احد حجة بالنسبة الى القاطع واما بالنسبة الى المنقول اليه فليس الا
نقل قطع من الناقل وقد عرفت فيما سبق انه لا دليل على كون قطع احد حجة في غيره فالقول باعتبار طريقة اللطف
اذا كان محصلا لا يستلزم القول باعتباره نقلا ايضا تنبيهات الاول في خصوص بعض الصغريات المشتبهة
بنقل الاجماع فنقول قد تداول بينهم كثير من الالفاظ التي جعلها بعضهم ظاهرة في نقل الاجماع مع انها قاصرة
عن الدلالة على ذلك فينبغي التعرض لذكرها ليفيد بصيرة في الفقه فمنها قولهم عندنا فربما يتوهم كونه
ظاهرا في نقل الاجماع وهو فاسد لوجود احتمالين فيه الاول ان يريد المتكلم نفسه فقط لا مع الغير لا على
جهة اظهار العظمة بل من جهة تحقير نفسه والاشارة الى ان شخصه ليس شيئا يضيفه الى الكلام وحده شركة تشريع في وجه
قوله اياك نعبد الثاني ان يريد مع الغير والظاهر ان مراده عنده علماؤنا فهذا ايضا ليس نقلا للاجماع لعدم دخول المعصوم
فيهم واستعمال هذا اللفظ في كل واحد من هذين المعنيين شايع ومتعارف فيكون مجملا بالنسبة الى ارادة نقل الاجماع
ومنها قولهم اتفق اصحابنا او علماؤنا او اجمع اصحابنا او علماؤنا او اطبق العلماء وكل ما كان من هذا القبيل وقد
يظهر من بعضهم كونها ظاهرة في نقل الاجماع وليس كذلك ايضا لان المتعارف منهم عدم ارادة دخول
الامام من لفظ العلماء والاصحاب في الاطلاق فتنزل هذه الالفاظ على من عدى الامام من امثالهم من اهل الفتوى
ومنها قولهم اجمع اهل العلم او عليه كل ذوي العلم ونحو ذلك وهذا ايضا غير ظاهر في نقل الاجماع لما عرفت
من كون المتعارف عندهم ارادة من عدى الامام من اهل الفتوى في اطلاق لفظ العلماء وهذا ايضا مشترك
مع لفظ العلماء والاصحاب في ذلك الا انه في لفظ اهل العلم او ذوي العلم جهة عموم بالنسبة الى شموله لعلماء
العامة ايضا مثل لفظ المسلمين نعم ارادة الشمول حتى بالنسبة الى الامام في مثل لفظ المسلمين غير بعيد
فيمكن دعوى ان فيه نوع ظهور في ارادة نقل الاجماع ومنها قولهم ان ذلك من دين الامامية والحق
انه ايضا غير ظاهر في نقل الاجماع ونحو ارادة كون الحكم من ضروريات مذهب الامامية لاحتمال ارادة ان
القول بذلك مختص بهم ولا قائل به من العامة بل القائل به من علماء الخاصة فيكون نظير قولهم وهذا من
متفردات الامامية وهذا مما تفرد به الخاصة الشيعة فانهم يريدون منه هذا المعنى كما يشهد بذلك انه يذكر
في الانتصار كثيرا ان هذا الحكم مما تفرد به الامامية مع انه ليس كذلك لان مالك كان قائلا به ولا يخفى
ان مع ذلك فرق ظاهر بين اللفظين لكون الاخير اعني قولهم مما تفرد به العامة اظهر في احتمال ارادة
الاختصاص من قولهم انه من دين الامامية كما ان الاول اظهر من الاول في ارادة كون الحكم من ضروريات
المذهب ومنها قولهم قضية المذهب وهذا اللفظ وان كان في بادي النظر اظهر من الجميع في ارادة

ويشبه ان يكون تماما

الاجماع بل كون الحكم من ضروريات مذهب الشيعة ولكنه عند التامل الظاهر انه من الجميع لان معنى المذهب
هو الطريقة ومعنى الفقهية هو المقتضى فيصير المعنى ان هذا الحكم من مقتضى طريقة علماء الشيعة لا ان العوام ليس
محل النظر فيكون حاصل المعنى انه مقتضى القواعد والاصول التي هي الطريقة العلمائية في استنباط الاحكام ومنها قوام اعتقادنا
كما يقع ذلك من الصدوق في توحيده كما ذكر ان اعتقادنا جواز العمل بالاستصحاب في مقام الشك اللاحق بعد
اليقين فانه خبير بان ارادة كون ذلك اعتقاد جميع الامامية سيما في مثل هذه المسائل بعيد جدا فالظاهر
ارادة اعتقاد نفسه بناء على ما عرفت في قوام عندنا ومنها لفظ الاختلاف ولا يخفى التامل في عدم كونه نقلا للاجماع
بل لا يدل على ثبوت الاتفاق العلماء ايضا عند التامل لاحتمال عدم وجود الفتوى لبعضهم في المسألة لكونه متوقفا
او لعدم التفاته الى اصل المسألة وعدم تعرضه لعنوانها مضافا الى ان هذا من باب الشهادة على النفي فيوجب ان
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومع انه لو حصل به الاتفاق لا على عن نقله الى نقل الخلاف او بعض منه في
الدلالة على نقل الاتفاق لو قال لا خلاف ظاهرا او فيما وجدته ونحو ذلك لصراحتهما في كون الحكم بعدم الخلاف
ظنيا وجدانيا الى غير ذلك تمام الكلام في التنبيه الاول واما التنبيه الثاني فهو في بيان احوال الاجماع المنقول بالنسبة
الى ما يتعلق باضافة او بنوعه فمنها ان المعتبر فيه بعد القول بحجيته هو الظن الشخصي او ~~الشخصي~~ النوعي او انه
معتبر من باب التعبد قال بعض من تاخر ان ظاهرهم هو ارادة الظن ولكن يظهر من كلام الشهيد في موضع
من كتاب الذكرى كونه من باب التعبد لانه قال ان الاجماع المنقول يجب العمل به ما لم يعلم خلافه هذا كلامه وهو
كما ترى يشمل صورة الشك بل وظن الخلاف ايضا فيدل على اعتباره من باب التعبد هذا ولكن نقول ان كلام الشهيد
لما يحتمل ارادة التعبد كذلك يحتمل ارادة الظن النوعي ايضا لاجتماع الحكم بالاعتبار ما لم يعلم الخلاف مع كلا القولين فلعل
البعض المزبور الى ان القول بالظن النوعي لم يكن متعارفا بين القدماء وانما حدث بين المتاخرين فيبعد ارادة الشهيد
ذلك فتامل وكيف كان فنقول في المسألة وجوه مبتنية على الاقوال في وجه حجية خبر الواحد كما مر تفصيله فيما تقدم لان
القول بحجية الاجماع المنقول انما هو من جهة اندراجه تحت ادلة الخبر الواحد ومنها ان الكلام فيما يقع من بعضهم من
دعوى الاجماع مع فتواه على خلافه قال بعض من تاخر ايضا ان ذلك يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يكون الفتوى
مقدما على دعوى الاجماع الثاني ان يكون متاخرا عنه الثالث ان لا يعلم التاريخ بل يوجد ان في كلامه من دون العلم
بالمقدم والمتاخر اما القسم الاول فلا اشكال في اعتباره لظهور ان فتواه اولا كان من جهة عدم الظفر بالاجماع
ثم حصل له العلم بالاجماع وعدل عن فتواه الاول واما الثاني فهو على قسمين الاول ان لا يكون بينهما فصل معتد به
والثاني ان يكون بينهما زمان كثير وفصلة معتد بها اما في الاول فالحق عدم اعتبار الاجماع حينئذ لان ادعاء
الاجماع ثم الفتوى على خلافه في زمن قريب كان يدعي الاجماع في اول الكلام ويفتي على خلافه في ذيله يكشف عن عدوله
من دعواه السابق فلا يبقى له اعتبار واما في الاخير فالاظهر في النظر كونه معتبرا بناء على القول بالظن النوعي

واما قيدنا الكلام بالظن النوعي لانه لا حاجة الى تحقيق ذلك بناء على القول بالظن الشخصي لانه لا بد حينئذ يكون دائرا مدار
حصول الظن الشخصي وعدمه فان حصل الظن بالفعل فيكون معتبرا بالاخر كان والا فلا وكذا لو قلنا بالتعبد فلا يجوز الاشكال
في اعتباره مطلقا بل يجب العمل به مطلقا واما الوجه في اعتباره بالنسبة الى القول بالظن النوعي في الصورة المفروضة فلان
المقتضي موجود وهو اخبار العادل فاذا شك في كون الفتوى الثاني رافعا له فيجري استصحاب الحكم السابق حينئذ وهو
حجية نقل الناقل ثم قال ولكن لا يخفى ان اجراء الاستصحاب فيما نحن فيه انما هو اذا لم يكن الشك ساريا الى الاول والا فلا
يصح اجراء الاستصحاب قطعا نظير ان يخبر العادل بخبر ثم فسق بخلاف ان يخبر العادل بشيء ثم طرء لنا الشك في
كونه عادلا من اول زمان الاخبار وعدمه فلا اشكال في جريان الاستصحاب في الفرض الاول لعدم سراية الشك
دون الثاني لكون الشك ساريا هذا وفيه نظر لانه ليس لنا فرد من افراد ما نحن فيه ان لا يكون الشك فيه ساريا
اذ كلا وجهي فتوى المدعي على الخلاف تحصيل لنا الشك في حصول الاجماع للمدعي حين الدعوى او كونه من باب الاشتباه
فان قلت الاصل عدم الغفلة والاشتباه حين دعوى الاجماع قلنا الاصل عدم الغفلة والاشتباه في الثاني ايضا اعني
في حين الفتوى ولا يخفى كون الاصل معتبرا في الثاني دون الاول لكونه حاكما على الاول وكون الاول محكوما لان
الثاني ناظر الى الاول وهو منظور اليه للثاني فالحق ان الفتوى على الخلاف مع كثرة الفاصلة ايضا يدل على عدم
اعتبار الاجماع المدعى الا لكونه عدولا عنه فظهر فساد ما ذكره من التنظير ايضا لان العادل اذا اخبر بخبر مع علمنا
بالعدالة حين الاخبار ثم فسق بعد ذلك فلا وجه لعدم اعتبار ما اخبر به حين العدالة ولا حاجة الى استصحاب
الحجية لان معنى الدليل الدال على اشتراط العدالة ولزوم قبول خبر العادل هو ان يكون عادلا في حين الاخبار
والاولى في التنظير ان يقال انه اخبر العادل بخبر ثم قال اني كنت غافلا ومشتبها في ما اخبرته فلا ريب
ان هذا يكون مثل ما نحن فيه في سريان الشك الى الاول ولا ريب في ان العرف والعقلاء يعتبرون
اصالة عدم الغفلة في الكلام الثاني دون الاول لكونه حاكما على الاول فتامل واما ما افاده واما ادعاه
اخيرا فغير خفي لان نوع الاجماع المنقول المتعقب بالفتوى من المدعي على خلافه غير مفيد للظن لدعواه
مكابرة قال واما القسم الثالث وهو ان لا يعلم التاريخ فهو على قسمين احدهما ان لا يعلم التاريخ في كليهما
تاريخ الاجماع ولا تاريخ الفتوى الثاني ان يكون تاريخ احدهما معلوما بان يعلم ان دعوى الاجماع كان في يوم الجمعة
ولكن لا يعلم ان الفتوى كان في يوم الخميس حتى يكون متقدما او في يوم السبت حتى يكون متاخرا فالتحقيق
ان يقال اما في القسم الاول فالمقتضي للحجية وهو اخبار العادل بالاجماع موجود واما المانع وهو عدول الناقل
وكون الفتوى متاخرا غير معلوم لاحتمال ان يكون الفتوى متقدما فيلزم الاخذ بالمقتضي فيكون معتبرا

٢ ثم ارخ فقال على انه
يكون ... بناء على القول
باعتبار الظن النوعي
ان هذا مما يفيد الظن
نوعا ...
عنه فعلا في بعض ...
م ح

في الثاني فعلى القول باصالة تأخر الحادث [مجهولا] يتعين وضع ما كان تاريخه معلوما من الاجماع او الفتوى موضع المتقدم
وجعل غير المعلوم موضع المتأخر واما على مذهب المتأخرين من عدم اعتبار [illegible] الاصل اعني اصالة تأخر الحادث وهو الحق
لعدم الدليل عليها الا على ارجاعها الى اصالة عدم تقدم الحادث فيكون متأخرا وهو اصل مثبت فعلى هذا فيكون
الحكم في القسم الثاني ايضا مثل الحكم في القسم الاول من لزوم الاخذ بالمعتبر والاعتبار بالاجماع المنقول ومنها
انه يجري في الاجماع المنقول ما يجري في خبر الواحد من الاقسام فلو كان الناقل عدلا اماميا يكون صحيحا وان كان
اماميا ممدوحا بما لا يبلغ العدالة يكون حسنا يلزم العمل به من يعمل في الخبر الحسن وان كان غير امامي ولكن كان ثقة
في مذهبه فهو موثق كان يكون الناقل من العامة او غيرهم من فرق المسلمين وان كان مفقود الشروط يكون ضعيفا
وعلى هذا القياس سائر اقسام الخبر مثل مجهول الحال والصحيح الاعلائي ومتصل السند اذا وجد الواسطة بين
الناقل والمنقول اليه والمرسل كما يقولون وربما ادعى علماء ذلك الاجماع وغير ذلك من الاقسام فالحكم في الكل
هو الحكم في اقسام الخبر ومنها انه اذا وقع نقل الاجماع من ناقلين يجري عليها احكام الخبر عند التعدد والتعارض
فيلزم ملاحظة النسبة بينهما فان كان بينهما عموم وخصوص مطلق يكون احدهما مخصصا للاخر وان كان عموم من وجه
يلزم العمل على واحد منهما في مورد الاتفاق والترجيح بالمرجحات سواء كانت في الدلالة او في غيرها من المرجحات
وان كان بينهما تباين فيرجع الى المرجحات على التفصيل المقرر في خبر الواحد ومنها انه اذا نقل الاجماع على عنوان
مجمل ثم فسره الناقل او غيره من اصحابه فهل يجعل هذا التفسير معقد الاجماع المزبور ام لا فنقول اما اذا كان
المفسر هو نفس الناقل فلا اشكال في اعتباره وانطباق الاجماع عليه لانه اعرف بمراده مثلا اذا نقل الاجماع
على ان في كل اربعين شاة شاة فهذه عبارة يحتمل فيها ثلث احتمالات الاول ان يكون المراد ان في كل واحدة من
الشياة جزء من اربعين جزء من شاة على سبيل الاشاعة فيكون في ضمن الاربعين تمام شاة كما هو قول الاكثرين في المسئلة
الثاني ان يكون المراد ان في جملة الاربعين شاة مبهمة لا على سبيل الاشاعة بل شاة مفردة مبهمة كما قال به بعضهم الثالث
ان يكون المراد ان على المالك ان يجعل لكل اربعين شاة شاة يجعلها في سهم الامام كما ورد في قوله ان اخرج وخلف للبناء في
حرة حسبتها من الخمس فيجمع هذا المعنى مع القول بتعلق الزكوة بالذمة ايضا كما هو قول البعض فاذا جاء الناقل وفسر هذه
العبارة التي نقل الاجماع عليها باحد من المعاني الثلثة يلزم الاخذ بالتفسير لكونه قرينة عليه واما اذا كان المفسر غير
الناقل فقال بعضهم ان فيه وجهان من جهة كون المفسر من اهل الصناعة ومن اهل الخبرة بالنسبة اليها فيلزم قبول
قوله كما قيل قول اللغويين في تفسير اللغة وقول سائر اهل الخبرة فيما هو من اهله ومن ان اطلاع الغير على مراد الناقل
من دون تصريحه بعيد فيحتمل ان يكون التفسير من ظنه واجتهاده لا تحصيل مراد الناقل فلا يصح الاعتماد اليه ونقول الحق
في هذا الفرض ان قول المفسر لو افاد الاطمينان فيكون حجة والا فلا ومنها ان يدعى الاجماع على ما له ظاهر ثم فسره
بما هو خلاف الظاهر مثل ان يدعي الاجماع على انه لا سهو في سهو وفسره بان المراد لا شك في شك فهل لا اعتبار به

في موجب الشك الا في صلوة الاحتياط ولا يخفى ان هذا خلاف الظاهر لان لفظ السهو هو ما باب صورة الشرعي القوة الذاكرة
دون الحافظة فيكون ظاهر العبارة بعد الاضمار الذي لا بد منه انه لا اعتبار بالسهو والنسيان في موجب السهو وهو السجدتين
نعم ما ذكر خلاف الظاهر فقال بعضهم ان ذلك يتصور على قسمين احدهما ان يحصل لنا العلم بان مراده من
تفسير المراد وبيان معقد الاجماع فحينئذ لا اشكال في اعتبار التفسير المذكور وانطباق الاجماع عليه الثاني ان يكون ذلك
مشكوكا عندنا ففي اعتباره وجهان من احتمال ان يكون هذا العنوان مأخوذا من الامام ع ويكون التفسير من عند المفسر
بالرأي والاجتهاد ومن انه ينتقل عاقل لا يجوز ان يتكلم بكلام ويحول معناه الى فهم الاخرين مع تفسيره بما يخالف الظاهر
فيلزم جعله قرينة على المراد من العنوان الذي ادعى عليه الاجماع ويكون الاجماع منطبقا عليه ونقول ولا ينبغي الريب
في ان هذا الوجه الاخير هو الاقوى لما عرفت سابقا ايضا فتدبر تذنيب على القول بحجية الاجماع المنقول هل يعتبر التواتر
المنقول كما هو موجود في كلماتهم كما يقال ان الاخبار في ذلك مستفيضة بل متواترة وقد يكون مع الواسطة ايضا كما ينقلون
عن غيرهم ادعاء تواتر خبر في حكم وقد يكون مرسلا كقولهم وربما ادعى تواتر هذا الخبر وكيف كان لا بد في تحرير محل الكلام
من بيان ان اعتبار نقل التواتر يتصور على ثلثة وجوه الاول فيما كان الحكم من احكام نفس المخبر به من دون اعتبار
صفة التواتر الثاني ان يكون الحكم ما ثبت بالتواتر مع ملاحظة الوصف العنواني وهذا على قسمين احدهما ان يكون الحكم
ثابتا لما يكون متواترا عند الكل وثانيهما ان يكون ثابتا لما ثبت تواتره في الجملة ولو عند غير هذا الشخص الذي رتب
الحكم عليه اما الوجه الثاني فخارج عن محل الكلام بكلا قسميه اما القسم الاول منه فلعدم الاشكال في عدم
جواز ترتب الحكم على الخبر المنقول تواتره ما لم يثبت تواتره عند المنقول اليه ايضا بعد فرض كون الحكم من
احكام ما يكون متواترا عند الكل واما القسم الاخير فلعدم الشك في جواز ترتب الحكم عليه اذا ثبت تواتره في الجملة
ولو عند الناقل لكون المفروض ثبوت الحكم للمتواتر في الجملة وتوضيح ذلك بالمثال انه لو كان الواجب
في الصلوة هو قراءة ما تواتر كونه قرانا عند الكل فحينئذ اخبر القاري بالتواتر فلا يصح الاكتفاء بقراءته ما اخبر الشهيد
مثلا بكونه متواترا كالقراءات الثلث وان كان الواجب هو قراءة ما ثبت تواتره ولو عند غيره فحينئذ يقع الاشكال
في صحة الاكتفاء بما ذكر بثبوت تواتر القراءات الثلث عند الشهيد واما لو كان الحكم ثابتا بالقران النفس الامري
من دون اعتبار صفة التواتر كان يكون الواجب قراءة ما هو قران واقعا فينحصر شأننا بالوجه الاول فحينئذ يقع الكلام
في انه اذا نقل احدهم التواتر على ان هذه السورة قران او على قراءة من القراءات كما سمعت من الشهيد فهل يصح الحكم
الثابت على ما كان قرانا في الواقع اعني الاكتفاء بقرائته في الصلوة ام لا فنقول مقتضى قول من يعتبر الاجماع المنقول
هو عدم الفرق بين الاخبار عن حس والاخبار عن حدس فيلزم عليه ان يقول باعتبار التواتر المنقول بهذا المعنى الذي
كان من قبيل الوجه الاول بان يجري على الخبر المنقول تواتره احكام نفس المخبر به واما على المختار من عدم اعتبار الخبر الحدسي
فلا يكون نقل التواتر معتبرا لكونه داخلا في الخبر الحدسي لان التواتر عبارة عن اخبار جماعة يفيد القطع فكونها مفيدا للقطع



صفة حاصلة في الخبر من جهة الكثرة والاتقان وغيرهما لا ضابطة لها وانما تختلف باختلاف الموارد والاشخاص فهذه
الصفة امر حدسي يأخذ الاشتباه والغفلة في تحصيل الاطلاع بها فانما قيل للتواتر انه اخبار عن حدس وقطعه بتحقق هذه الصفة
في الخبر فلا يكون معتبرا بالنسبة الينا لانه لكنه انما يحصل القطع لاحد من اخبار جماعة قليلة مع انهم لو اخبروا عند غيره
لا يفيد القطع بالنسبة اليه ومن هنا فصل المحقق المذكور بين نقل السبب وبين نقل المسبب فقال انه لو اخبر العدل باخبار
عدد يستلزم عادة القطع بصدقهم بموت زيد كان يقول ان الف رجل عادل اخبر بموت زيد وحضر جنازته وفرضنا ان
الف عادل لو اخبر الينا لحصل لنا القطع من خبرهم فلا اشكال في اعتبار ذلك واما لو قال اخبر متواتر بموت زيد له فلا يلزم
من القول بقبول خبر العدل الحكم بتحقق موت زيد اذ ليس كل تواتر يثبت لشخص ما يستلزم عادة تحقق المخبر به فاذا اخبر
بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افادته العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئا لان المفروض ان تحقق مضمون التواتر
ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابت بخبر العادل هذا ما افاده قدس سره وهو في غاية المتانة ولكن اورد عليه بعض الناس
عليه بان هذا التفصيل ليس في محله لانه لا معنى لقبول نقل السبب الا وجوب الاخذ به والمراد ان الشارع لم يجعل اخبار الجماعة واخبار
الالف مثلا موضوعا للحكم الا وجوب القبول وانما الموضوع هو التواتر فاذا لم يتحقق التواتر كما هو المفروض لعدم
حصوله للمنقول اليه بلا واسطة ولا ارادة الناقل نقل التواتر فلا وجه للقبول [illegible] اخبار الالف من حيث هو مع عدم
حصول صفة التواتر فيه لا بالنقل ولا بغيره كما ذكره ولا يخفى انه ليس بشيء لان الشارع لم يجعل التواتر ايضا موضوعا للحكم
ولم يدل دليل على وجوب قبول المتواتر من حيث هو متواتر وانما حكم العقل باعتباره من حيث افادته القطع و[illegible]
في المقام ان اخبار الالف ايضا ملزوم للقطع فاذا ثبت قبول خبر العادل في الاخبار بحيث يجب قبوله في الاخبار بالملزوم
فيثبت اللازم وهو كونه مفيدا للقطع لكل من اطلع عليه فيثبت المخبر به يعني موت زيد لانه لو تحقق اخبار جماعة مفيد للقطع
فيه فان قلت فعلى هذا يرد عليك ما اورده هذا المورد سابقا على المحقق [illegible] من ان حكم الشارع بقبول خبر الواحد
مثلا معناه وجوب تنزيل ما اخبر به العدل منزلة الواقع في اجراء الاحكام التي رتبها الشارع على الواقع لا في اجراء جميع ما
الواقع عليه من اللوازم العقلية والعادية فالحاصل ان خبر الواحد لا يثبت اللوازم الغير الشرعية فكيف تقول انه اذا اخبر العدل
بالملزوم يثبت اللازم قلت ان ما ذكره ممنوع وخلاف ما صرح به غير واحد من الاصحاب من ان الدليل الاجتهادي
يثبت اللازم والملزوم كليهما بخلاف الاصول العملية وقد اعترف بذلك هذا المورد ايضا في موارد عديدة وانما نشأ
الاشتباه له من ما ذكره في وجه عدم اعتبار الاصل المثبت من انه لا يصح اثبات اللوازم بالاصل لان اثبات الحكم
عليها اجنبي من ذلك ان مطلق الامارة لا يثبت اللوازم ولكن تحقيق المقام ان جعل الشارع على قسمين احدهما ما كان
من قبيل الحكم والتعبد كما في جعل الاصول فان معنى جعل الاستصحاب حجة انك اذا شككت في طهارة ثوب
مثلا مع العلم سابقا بالطهارة فابن على الطهارة تعبدا لا اضطرارا ولا يجدي عند ذلك اثبات اللوازم
العقلية والعادية بالاصل لكونه من باب محض التعبد عند عدم العلم والقسم الثاني ان يكون من قبيل
جعل الطريق كجعل خبر الواحد حجة فان معنى ذلك انه يلزم التوسل الى احكام الله الواقعية بهذا

الطريق

الطريق ويجب الانتقال من الخبر الى الحكم على نحو الانتقال الذي يكون من الطريق العقلي الغير المجعول الى ذي الطريق
من دون تفاوت وفرق فنقول فيما نحن فيه المفروض ان اخبار الالف لو حصل لنا بغير هذا الطريق يعني خبر العادل كان
يحصل بالطريق الحسي السماعي كنا نقطع بتحقق ثبوت الحكم والمخبر به جزما الذي هو لازم اخبار الالف فاذا حصل
ذلك يعني اخبار الالف بالطريق الشرعي وباخبار العادل به يجب الانتقال الى اللازم ايضا لما عرفت من ان
معنى جعل الخبر طريقا تنزيله منزلة الطريق الحسي العقلي ويجب الانتقال منه مثل ما ينتقل في الاخيرين الى مجمل ذلك
يظهر ما عرفت من تقريرنا حق المورد بالفرق بين الاصول والادلة الاجتهادية بان الاولى لا يصح اثبات اللوازم
بها بخلاف الثانية فانه يثبت اللوازم والملزومات جميعا فتأمل فانه دقيق ومن جملة الظنون المدعى خروجها
بالخصوص عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن الشهرة وهي في اللغة الوضوح والظهور ماخوذة من قولهم شهر فلان
سيفه اذا سله وابرزه وفي الاصطلاح عبارة عن معروفية فتوى معظم العلماء على حكم اما ان لا يعلم المخالف
بشرط تحقق احتمال وجوده لئلا يكون داخلا في الاتفاق واما ان يوجد المخالف ولكن يكون نادرا قليلا
لا ان يكون من قبيل الكثرة والاكثر وقد صنع المعالم ان في المسألة اربعة اقوال الاول عدم كون الشهرة حجة
مطلقا وهو قول المشهور ولا يشتبه في رد القول بحجيتها ان القول بحجية الشهرة يلزم من وجوده عدمه لتحقق
الشهرة على عدم كونها حجة الثاني القول بحجيتها مطلقا والمستظهر من صاحب المعالم من كلام الشهيد في الذكرى وهو انه
قال بعد ذكر الاجماع والحق [illegible] الشهرة بالاجماع فان اراد في الحجية فحق وان اراد دعوى الاجماع وكون الشهرة
واختلفوا الاجماع حقيقة فهو ممنوع عدم تحقق الاجماع بمجرد الشهرة ونسب الى العلامة ره انه ذكر انما يجعل
الشهرة دليلا للحكم ~~[illegible]~~ وعن الاجمال والاحسن الوفاق الى
القول بذلك ايضا على ما نسب اليه الثالث التفصيل بين الشهرة الحاصلة في الازمنة السابقة الى
زمان الشيخ ره وبين الحاصلة بعد زمان الشيخ بالقول بحجية الاول دون الثاني قيل ويظهر ذلك من كلام
صاحب المعالم ره بحيث قال في جواب ما ذكره الشهيد ره وبان قوة الظن انما هو في الشهرة الحاصلة قبل
زمان الشيخ واما الحاصلة بعده فلا [illegible] في بعض رسائله ولا يخفى
ان العبارة لا تخلو عن ظهور الرابع القول الذي حكي عن صاحب الرياض في رسالة افردها في حجية
الشهرة وهو التفصيل بين ما كان في مورد خبر ضعيف فيكون حجة وبين ما لم يرد في مورده
خبر ضعيف فلا يكون حجة ولا يذهب عليك ان هذا ليس هو القول بالجبر المعروف من كون الشهرة
جابرة للخبر الضعيف لان مراد القائلين بذلك ان اصل الحجة والدليل هو الخبر دون الشهرة وانما تكون

عبارة عن الضعف ومراد صاحب الرياض ان الخبر الضعيف لا اعتبار به اصلا لسقوطه بالضعف فالحجة
هي الشهرة ولكن في هذا المورد فان قلت فما وجه التفصيل بين الموردين اذا فرض عدم كون الخبر معتبرا
اصلا فلم لم يقل بحجية الشهرة مطلقا قلت قد ذكر في وجه ذلك انه اراد التخلص عما اشرنا اليه من ان القول
بحجية الشهرة يلزم منه عدم تحقق لكون القول بعدم حجيتها مشهورا فمراده ان الشهرة على عدم حجية الشهرة
ليست حاصلة في صورة ورود الخبر الضعيف بل يقولون باعتبارها في الحجية في هذه الصورة فحجة القول الاول
فوجوه ثلثة الاول ما قرر من اصالة حرمة العمل بالظن فلا يجوز الخروج عن مقتضاها الا بالدليل وهو مفقود الثاني
ما تقدم من استلزام القول بحجية الشهرة عدمها لاشتهار القول بعدم حجيتها الثالث السيرة القطعية الثابتة
بين العلماء والدليل على ذلك انا نراهم اذا كانت الشهرة متحققة في المسئلة يذهبون الى فحص الدليل
فهذا يدل على ان عملهم ليس على مجرد الشهرة والاستناد اليها في الفتوى وفيه بالاغمض او ليس عمل العلماء وطريقتهم
بعد فرض ثبوته ومعلوميته وجهه حجة علينا لان الاجماع في صورة كشفه عن فعل المعصوم او تقريره وهنا ليس كذلك
لعدم تعارف الشهرة الفتوائية في زمن الائمة حتى يتعرض احد بالعمل بها في الفتوى او عدمه حتى يكشف عن تقرير
المعصوم عليه ولكن الوجه الاول متين جدا واما ادلة القول الثاني فعلى قسمين احدهما ما ثبت به حجيتها من
باب الظن الخاص الثاني ما ثبت حجيتها من باب الظن المطلق اما القسم الاول فوجوه الاول الاولوية فان الشارع
جعل خبر الواحد حجة ونحن نرى ان الظن الحاصل من الشهرة قد يكون اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد
فتكون الشهرة ايضا حجة بطريق اولى والجواب انهم جعلوا الطرق على ثلثة اقسام مظنونة الاعتبار ومثلوا لها بالخبر الواحد
وموهومة الاعتبار ومثلوا لها بالاولوية الظنية ومشكوكة الاعتبار ومثلوا لها بالشهرة فالاولوية اشد ضعفا في الاعتبار
من الشهرة فكيف يمكن اثبات حجية الشهرة بها ايضا فان اريد بالاولوية الظنية فعدم معلومية كون الوجه في حجية خبر الواحد
هو الظن بل يحتمل ان يكون من باب التعبد وان اراد الفحوى ومفهوم الموافقة ففساده واضح لان مفهوم الموافقة
عبارة عن استفادة الحكم عن اللفظ وكون اللفظ دالا عليها بطريق الاولوية وواضح ان ادلة حجية خبر الواحد لا دلالة
فيها على حجية الشهرة ولا ايماء اصلا فضلا عن الدلالة الوجه الثاني الاخبار العامة المتقدمة اليها الاشارة ومنها
نحو قوله عليكم بالجماعة وقوله كونوا مع الجماعة فقيل وقوله عليكم بالسواد الاعظم وغير ذلك مما دل على اعتبار قول الجماعة
والجواب ما تقدم ويكفي في الجواب عنها عدم ثبوتها وضعف سندها مضافا الى اجمالها وعدم دلالتها على المدعى الوجه
الثالث ما نسب الى الرواية من قوله ان الرشد [illegible] بظنية فيدل على اعتبار الظن الحاصل من الشهرة ايضا لكونه
حيلة عرفية اريد بها المعنى الاخر [illegible] فيصير في معرض انه يتبعه الرشد بظنية مثل [illegible]
عند ربه وظاهر فيشمل للظن الحاصل من الشهرة لا مطلق الظن والجواب عنه نظير الجواب عن الوجه الثاني من

ضعف

ضعف سنده بالارسال بل قد اجيب كونه رواية وانما نسبه بعضهم الى الرواية الوجه الرابع الخبرين الدالين بظهورهما
على اعتبار الشهرة احدهما مرفوعة زرارة والاخر مقبولة ابن حنظلة اما الاولى ففيها قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي
عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر والتقريب
الدلالة واضح من جهة عموم لفظ الموصول فيدل على وجوب اخذ كل ما كان مشهورا واما الثانية ففيها بعد فرض
السائل ان الراويين في العدالة قال ينظر الى ما كان من رواتهم عنا الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك
فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم الخبر نبّه على ان المراد من المجمع عليه في المرجحين هو المشهور بقرينة اطلاق غير المشهور على مقابله في قوله
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيدل على وجوب العمل بالمشهور مطلقا هذا وقد اجيب عنهما بوجوه الاول عدم اعتبارهما
من جهة ضعف السند الثاني وجود المعارض الثالث عدم الدلالة اما وجه الاول فهو ان الخبر الاول مع
كونه مرفوعا غير معلوم السند من البين الا العلامة رفعه الى زرارة مع ما من الفصل بينهما وعدم ملاقاته
معه وان في سنده ابن جمهور الراوي حيث رواه في عوالي اللآلي وهو ليس ممن يعتمد عندهم في الكتابة
حتى ان من كان دأبه الاخذ بالروايات الضعيفة كالمحدث البحراني في صاحب الحدائق قال انه لا اعتبار
بما رواه ابن جمهور ولا بكتاب عوالي اللآلي واما الثاني فلان عمر بن حنظلة ممن لم يذكر في كتب الرجال
مدح او قدح فهو مجهول الحال الا ان صاحب المعالم حكى انه وجد بخط ابيه الشهيد الثاني ان
عمر ابن حنظلة وان لم يجد في كتب الرجال شرح حاله ولكن وجدت ما يدل على توثيقه من موضع اخر وهو ما ورد
في حديث الوقت من انه ذكر عمر ابن حنظلة عند ابي جعفر ع فقال اذا لا يكذب علينا هذا ولكن توثيق
الشهيد بمجرد توثيقه لا يمكن لنا الاعتماد بقوله ولكنا لما ذكر مدرك التوثيق ظهر لنا عدم اعتبار التوثيق لكون ذلك
اعني حديث الوقت ايضا ضعيفا سنده عمر ابن حنظلة واما كون الرواية المزبورة مقبولة عند الاصحاب فهو ايضا غير
ثابت بالنسبة غير مورد الرواية كالشهرة الفتوائية وانما الثابت هو عملهم بالنسبة بساير الفقرات وبالنسبة الى الفقرة
التي هي مورد الرواية اعني الشهرة الفتوائية والاشكال في قبول بعض اجزاء الرواية دون بعض اخر يجوز تعمد
الكذب او الغفلة بالنسبة الى البعض دون الاخر الا ان يقال ان عملهم ولو كان في بعض الاجزاء يوجب
الظن او الوثوق بالصدور وكون الرواية عن المعصوم وان الغاية في التعديل والجرح هو الظن او الاطمينان بالصدور
فاذا حصل ذلك بعملهم في بعض الاجزاء يجب العمل بالجميع فعلى هذا يكون جوابا عن الرد بالنسبة الى الرواية الثانية

من حيث اعتبار السند واما بيان الوجه الثاني فهو ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالمظنة تعارض هذين الخبرين
والنسبة بينها عموم من وجه لشمول الادلة المذكورة حرمة العمل بالظن الحاصل من الشهرة وغيرها وشمول الخبرين
الشهرة المفيدة للظن والمفيدة للقطع ومورد التعارض والاجتماع هو الشهرة الظنية فيلزم الترجيح بينهما ولا شك في ان
الترجيح مع الادلة لكثرتها واعتبار سندها دون الخبرين فيلزم الرجوع اليها فيحصل الاجمال فيهما ولا يجوز التمسك بهما فيسقط
عن الاستدلال وقد اورد عليه بوجوه ثلثة الاول ان القاعدة المقررة في العامين من وجه انه اذا كان احدهما
اوسع دائرة من الاخر بان يكون افراده اكثر وازيد من الاخر يجب ترجيح ما كان اقل افرادا واضيق دائرة
لكون التعارض بينهما من قبيل تعارض الظاهر والاظهر لان شمول ما كان اقل افرادا لكل واحد من الافراد اظهر
من شمول ما كان اكثر افرادا لافرادها وما نحن فيه من هذا القبيل لان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن شاملة لجميع افراد
الظن من سبب حصل وهي كثيرة غاية الكثرة والظن الحاصل من الشهرة فرد منها واما الخبرين الدالين على اعتبار الشهرة فليس
كذلك لان الشهرة لها افراد ثلثة المفيدة للقطع والمفيدة للظن والغير المفيدة لها فيلزم ترجيح الخبرين على الادلة
المذكورة الثاني ان من قاعدتهم في التعارض انه اذا دار الامر بين تخصيص الاكثر في احد العامين وبين
تخصيص الاقل في الاخر يلزم البناء على تخصيص الاقل دون تخصيص الاكثر فانه لو بنينا على اخراج مطلق الشهرة عن
تحت الادلة الدالة على تحريم العمل بالظن لم يلزم تخصيص الاكثر لما عرفت ان افرادها كثيرة واما لو بنينا على تخصيص
الخبرين باخراج الشهرة الظنية والشهرة الغير المفيدة للقطع ولا للظن يلزم تخصيص الاكثر لخروج فردين من ثلثة
افراد مع كون الشهرة الظنية اكثر افرادا منها بالنسبة الى الشهرة القطعية فيلزم جعل الخبرين مخصصا لادلة حرمة العمل
بالظن الثالث ان الحكم بالتعارض في هذا المقام لا معنى له اصلا لان ادلة حرمة العمل بالظن قد تعارض في
ادلة حجية خبر الواحد وقد رجح بينهما اما بترجيح الثاني على الاول او بالعكس فلا معنى لالقاء التعارض بين مصداق
الثاني مع احد المتعارضين فان اختار رحمه الله تخصيص ادلة حرمة العمل بالظن بادلة خبر الواحد فيجب العمل بكل ما كان مصداقا
لخبر الواحد وهذا الخبرين من جملتها وان اختار العكس فيلزم طرحهما لكونهما من جملة خبر الواحد ولا اعتبار به اذا لم يكن مفيدا للقطع
ولو بنى على تخصيص ادلة حجية خبر الواحد بما دلت على حرمة العمل بالظن وهذه الوجوه في كمال الرجاحة لكن لكل واحد منها ما
الى قاعدة كلية مبرهنة في محلها فخذها واغتنم والوجه الثالث في الجواب عن الخبرين منع الدلالة اصلا
بيانه اما في الخبر الاول فقال السيد الطباطبائي قدس سره ان ما في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك عبارة عن الرواية
المشهورة من الروايتين ولا يشمل الشهرة الفتوائية وليس ذلك من جهة تخصيص العام بخصوص المورد حتى يخالف
قولهم ان المورد لا يكون مخصصا للعام بل من جهة عدم كون العموم فيه الا بهذا المقدار لان مفاد العموم المراد وجه
ذلك ان لفظ الموصول اذا وقع في جواب السؤال يكون اشارة الى الشيء المذكور في السؤال لكون العهد ماخوذا
في معناه المجازي ان السائل لو قال اي قدر من المال يجب بالاوقات فاجاب بان ما كان قدره كثيرا يدل على كون الجواب
البالغ قدر الكثير كذلك وكذا لو قلت في جواب السائل عن بعض احد الرمانين اليك ما كان اكبر يدل على حجم كبير منه
لا على كل ما كان اكبر فظهر ان الرواية لا يدل على وجوب العمل بالفتوى المشهورة اصلا واما عن الخبر الثاني اعني مقبولة عمر بن حنظلة
فاجيب عنه بوجوه الاول ما عن بعض المحققين من ان الامر فيها دائر بين جعل المجمع عليه بمعنى المشهور وبين جعل المشهور
بمعنى المجمع عليه لان مقابلة غير المشهور بالمجمع عليه تدل على كون المراد من المجمع عليه والمشهور واحدا فحينئذ نقول ان الثاني
اظهر بدليل التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه لانه لو اريد من المجمع عليه هو المشهور لا يصح نفي الريب عنه فظهر ان
المراد من المجمع عليه هو ما اطلق على طبقه الاجماع الاصطلاحي اي الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ليكون مما لا ريب
فيه ويكون معنى قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور ما كان مخالفا للاجماع الاصطلاحي فعلى هذا فلا يدل الخبر على اعتبار
المشهور بالمعنى الاصطلاحي اصلا هذا واورد عليه بوجوه الاول ان استعمال الاجماع في هذا المعنى انما هو اصطلاح جديد لم يثبت تحققه
عند القدماء وفضلا عن زمان المعصوم فان القطع حاصل بعدم حدوثه في زمان الائمة عليهم السلام الثاني انه قد ذكر في صدر
الرواية تقديم الاخذ بالاعدل ولو كان المراد من المجمع عليه هو الاجماع الاصطلاحي لما صح تقديم الاعدل عليه في ذكر
المرجحات الثالث انه قد ذكر فرض بعد ذلك كون كليهما مشهورين ولو كان المراد من المجمع عليه هو الاجماع المصطلح
كيف يتصور انعقاده على طرفي الحكم واما ما ذكر من امكان انعقاده في عصرين فلا يخفى ما فيه فالاولى في الجواب
الثاني ما ذكره الشيخ الامام المرتضى قدس سره من ان حمل كل واحد من المجمع عليه والمشهور على المعنى المصطلح غير جائز للعلم
بعدم ثبوته في زمان الائمة عليهم السلام فيلزم حمل كل منهما على معناه اللغوي وعلى هذا فيكون معنى المجمع عليه هو الذي
اتفق اهل الرواية على روايته او الاطلاع على وجوده وهذه الرواية وهذا المعنى هو معنى المشهور لان المشهور هو الظاهر
المعروف من قولهم شهر فلان سيفه اي سله واما نفي الريب عنه بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه فهو اضافي يعني
لا ريب فيه بالنسبة الى الرواية التي لا يعرفها كل اهل الرواية لا انه حق واقعا فان قلت ان مستفيد من
العلة يعني من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه ان كل ما كان مجمعا عليه بالمعنى الذي ذكرت يعني كل ما كان معروفا يجب الاخذ به
لا ريب فيه يدل على اعتبار الفتوى المشهور لكونه معروفا عند الكل فيثبت المدعى قلت المراد من قوله
فان المجمع عليه لا ريب فيه هو الرواية المجمع عليها لان اللام للعهد فيكون اشارة الى الرواية فلا يدل الا على
وجوب الاخذ بالرواية المجمع عليها فكل ما كان معروفا عند الجميع ومنها الرواية من وجوه الاستدلال على القسم الاول ما احتمله
بعضهم وهو اصالة جواز العمل بالظن واعتباره بناء على مذهب من يقول بكون الاصل في الظن الاباحة لا الحرمة ولا يخفى
ان نتيجة هذا الوجه ايضا هو الظن الخاص نظرا الى الاصطلاح الثابت فيه من كونه مما ثبت اعتباره بدليل الاستدلال وهذا
ولكن الجواب عن ذلك يعلم مما تقدم من كون الاصل فيه الحرمة الثابتة بالادلة القطعية على ما مر اما القسم
الثاني من وجوه الاستدلال وهو ما كانت نتيجة اعتبار الشهرة من باب الظن المطلق اما بطريق العموم او بطريق الاحتمال

اما الاول فهو ما ذكره بعضهم من الاستدلال بدليل الانسداد على التقريب المقرر في محله من العلم ببقاء التكليف وطريق العلم
بالاحكام منسد ولا يجوز العمل باصالة البراءة لاستلزامه الخروج من الدين ولا بالاحتياط لاستلزامه العسر والحرج فيحكم
العقل بتعيين العمل بالظن والظن الحاصل من الشهرة من اقوى الظنون فيجب اعتباره والجواب ان هذا انما يتم بناء على تسليم
الانسداد في غالب الاحكام وهو غير مسلم عندنا لوفاء الادلة لاغلب الاحكام ولا يقتضي العمل بالبراءة او الاحتياط
في الباقي واما الثاني فهو ما نقل عن الشهيد الثاني انه قال بعد ذكر الاختلاف وتعليل حجية بان عدالتهم تمنع من الفتوى
بغير علم ان بعضهم الحق المشهور بالمجمع عليه فان اراد في كونه اجماعا فهو باطل وان اراد في الحجية فهو حق فان ذلك
مميز لما ذكر في وجه حجية الاختلاف من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام بالفتوى بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة
لا اتفاق واحتمل في كل واحد من دليليه احتمالين اما في الاول فيحتمل انه يحتمل ان يكون مراد الشهيد ان
مشاهدة فتاويهم وملاحظة حالهم يكشف عن وجود الدليل المعتبر كشفا قطعيا فيحصل لنا القطع بوجود الدليل
ولو لم يكن دلالته قطعيا لنا ويؤيد هذا الاحتمال ان المحقق البهبهاني ذكر انا قد راينا كل مشهور بوجود دليل
معتبر عند الفحص عنه ويحتمل ان يكون مراده حصول الكشف الظني بمعنى كونه موجبا لحصول الظن بوجود
الدليل المعتبر واما في الثاني فيحتمل ان يكون مراده كون الظن الحاصل في جانب الشهرة اقوى بالنسبة الى
الفتوى المقابل لها فيجب العمل به لكون مقتضى دليل الانسداد هو الاخذ باقوى الظنون ويحتمل ان يكون مراده
كون الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من سائر الامارات كخبر الواحد وغيره فيلزم الاخذ به
من باب الاولوية هذا وقد ناقش في بعض كلامه بناء على الاحتمالين بان مراده من الدليل الاول لو كان
هو الاحتمال الاول وحصول الكشف القطعي فامنع الدليل الثاني حيث يدل على كونه مفيدا للظن وان
اراد الاحتمال الثاني وحصول الظن فما يكون الفرق بين الدليلين واجيب عن المناقشة في الاحتمال الاول
بامكان ان يكون مراده من الدليل الاول هو ادعاء حصول القطع ومن الدليل الثاني بعد التنزل
وتسليم عدم افادته القطع انه يفيد الظن الاقوى وثانيا باحتمال ان يكون المراد في الاول حصول القطع بالنسبة
الى وجود الدليل وفي الثاني حصول الظن بالنسبة الى الحكم الواقعي وهذا الجواب الاخير يكون الجواب عن المناقشة بناء على
الاحتمال الثاني بان تغاير الدليلين انما هو بالنسبة الى متعلق الظن فيراد في الاول حصول الظن بوجود الدليل
وفي الثاني حصول الظن بالنسبة الى الواقع ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو ان المراد في الاول كون كل واحد من
الفتاوى موجبا للظن بلحاظ كونه عادلا لا يقتحم على الفتوى بغير علم واما في الثاني فيقول بعد التنزل عن الاول
ان المجموع من هذه الفتاوى يكون موجبا لحصول الظن وكيف كان فان كان مراده من احد الدليلين كون
الشهرة موجبة للقطع بوجود الدليل المعتبر فبعد تسليم ذلك لا يفيد حجية الا ان غاية ما يسلم هو ان يكون الشهرة كاشفة

في ادلة القائل بالحجية

ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل مع

عن وجود الدليل المعتبر عند المفتي واما كونه معتبرا عند الكل والدليل المعتبر عندنا فلا تدل الشهرة عليه اصلا فلا يكون
حجة لنا ولو كان مراده الاولوية فيرجع الى القسم الاول كما تقدم جوابه بعين ما تقدم ولو اراد التمسك بدليل الانسداد
فيرجع الى القسم الثالث وقد تقدم الجواب عنه ايضا ومما يحتمل كونه من القسم الثاني ما نقل عن صاحب الرياض في
رسالة عملها في حجية الشهرة وهو انه قد جرى بناؤهم على العمل بالظنون الضعيفة او اضعفها الظنون الرجالية مثل
تميز الحكم بان هذا الراوي هو علي ابن الحكم الكوفي لا علي ابن الحكم الآخر بملاحظة ان الراوي عنه هو احمد ابن محمد وهو
كان معاصرا مع الاول دون الثاني فهذا اسس الاعتماد بالظن الضعيف والآخر الظاهر انهم مجمعون على العمل وذلك
لحكم العقل باعتباره فاذا ثبت اعتبار مثل هذه الظنون الضعيفة ثبت اعتبار الظن الحاصل من الشهرة بطريق الاولوية القطعية
لكونه اقوى من سائر الظنون فان قلت انه لا دليل في المعهود المرافقة من وجود لفظ دال على اعتبار الاصل
قلت ان الاجماع والعقل لا يكونا حجتين الا من حيث كشفهما عن قول المعصوم فاذا قام الاجماع على اعتبار
الظنون الرجالية مثلا يكشف عن صدور لفظ من المعصوم دال عليه فيدل على اعتبار الظن الاقوى بمفهوم الموافقة
فان قلت لعل كونه متعلقا بالرواة وكونه علي ابن حكم الكوفي له مدخلية في اعتبار الظن بخصوصه قلت فلعل المتعلق به
في خصوص التكلم بلفظ اف عند الاب له مدخلية في تعلق الحرمة فمن اين تقول بتعدي الحكم الى الضرب وغيره
ثم قال ولكن هذا انما على ثبوت الاجماع واما لو لم يتحقق الاجماع فيثبت اعتبارها من دليل الانسداد او لا يكون
يكون بناء على الاخير يعني دليل الانسداد من باب الظن المطلق لا الظن الخاص انتهى ولكن فيه ما ترى من الاشكال
والاف ولان ما ادعاه اولا من الاولوية القطعية فهو غير حاصل كما يشهد به الوجدان وثانيا ما ذكر من مفهوم الموافقة
فهو فاسد لانه لو سلمنا تحقق الاجماع ايضا فلا دليل على كشفه عن قول المعصوم بصيغة ان يكون كاشفا عن تقرير المعصوم
وهو ليس من قبيل اللفظ فمع انا نقطع بعدم صدور اللفظ عن المعصوم في هذا المورد لعدم ثبوت الظنون
الرجالية المعمولة في زمان الائمة ع مضافا الى انه لو فرض صدور اللفظ الدال على اعتبار الظنون الرجالية
فلا يدل ايضا على اعتبار الشهرة لعدم معلومية كون مناط الاعتبار هو الظن واما مقايسته بالآية فمع بطلانه
بمراجعة العرف والعقلاء واما دليل الانسداد فقد عرفت الجواب عنه ايضا فلا وجه للاعادة واما حجية
من فصل بين ما كان في مورد الشهرة خبر ضعيف وبين غيره بالقول بالحجية في الاول دون الثاني كما ذهب
اليه صاحب الرياض تبعا للشيخ البهبهاني فهو ما تقدم اليه الاشارة في بيان نكتة اختيار التفصيل وهو ان
الشهرة لما قامت على عدم حجية الشهرة صارت سببا لعدم اعتبار الشهرة في القسم الثاني واما في القسم الاول
فلم يعلم ثبوت الشهرة على عدم حجية الشهرة فيها بل المشهور اعتبارها في مثل هذا المورد في الجملة ولو على وجه
الجابرية والجواب ان الشهرة المذكورة ان كانت متحققة فهي مطلقة لاطلاق فتاويهم ودخول عبارات
الاعتبار للشهرة عن هذا القيد فلا وجه للتقييد به فيتعين عدم القول بحجيتها مطلقا هذا وذكر بعضهم لهذا القول
وجها آخر وهو التمسك بالتحرير المتقدم الذي المتقدمين اعني قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك في تأييده التقريب

ان قوله جاء الشهرة معناه ان يكون الخبر مشهورا اما باعتبار نقله او باعتبار مضمونه في الخارج فان كان فيه
ايضا هذا الخبر الضعيف الوارد في وفق المشهور مشهور باعتبار شهرة مضمونه فيجب اخذه ثم اجاب عن الكل
بان هذا خلاف ظاهر الخبر لان ظاهره اشتهاره بالنقل ولكن يخبر بان اصل هذا الاشكال بحاله غير مناسب
لمذهب المفصل لا ربط بينها وبين ما استدل به الا بادعاء كون الحجة هي الشهرة والكلام في هذا المورد ومقتضى هذا الدليل كون
الخبر المزبور هو كون الخبر حجة اذا كان مشهورا واما حجة من فصل بين الشهرة الحاصلة قبل زمان الشيخ وبين الشهرة
الحاصلة بعد زمانه بكون الاولى حجة دون الثانية كما يظهر من كلام صاحب المعالم فهو ما اشار اليه في موارد من كتابه
من عدم كون معظم الموجودين بعد زمان الشيخ مفتين على التحقيق بل كانوا مقلدين للشيخ في الحقيقة فلا
اعتبار باشتهار فتواهم لرجوع فتاواهم الى فتوى مجتهد واحد بعض الشيخ فلا يحصل الظن منه لعدم كونه شهرة
في الحقيقة والجواب ان الشهرة ان كانت حجة فيلزم اعتبارها كلما حصلت اذ لا دليل على التخصيص ولو كان
مراده انه لا يحصل الشهرة بعد زمان الشيخ لكونهم مقلدة له فهو ايضا [illegible] وكفى في بطلانه ان فتاوى الشيخ ما كانت
متحدة في كتابه الواحد فضلا عن كتبه فكيف يتصور التقليد منهم لواحد من فتاويه من دون مرجح فليس الا من
جهة الترجيح والاجتهاد وتنبيهات الاول انه قد تقدم الاشارة الى ما يلزم من الاشكال بناء على القول
بحجية الشهرة من جهة ثبوت شهرة عدم القول بحجية الشهرة فيلزم من وجودها عدمها وهذا رد الى محل
النظر والبحث منهم وقد اجابوا عنه بوجوه الاول انكار تحقق تلك الشهرة وعدم ثبوت فتواهم على عدم حجية الشهرة
ورد عليه بوجوه الاول انا نرى كتب الفقه وكلمات الاصحاب من زمان اصحاب الائمة الى زمان اواخر المتأخرين
فانهم يتمسكون بسائر الادلة ويقولون هذا الحكم كذا للاية او للرواية او للاجماع او لحكم العقل ولا يقولون ان الحكم كذا
للشهرة فلو كانوا قائلين بحجيتها لوجب الاستدلال بها مثل سائر الادلة سيما فيما لم يوجد غيرها الثاني انهم لو كانوا
بحجيتها وكونها دليلا للزم ان يتعرضوا لها في الاصول ويجعلوها عنوانا مثل سائر الادلة لان علم الاصول
عبارة عن العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فلا يجوز ترك
التعرض لها لو كان من جملة الادلة الثالث ان جماعة من العلماء قد اخبروا بتحقق هذه الشهرة وهم اهل
خبرة وانهم ثقات عدول يجب قبول خبرهم بها مضافا الى حصرهم في اول الفقه الادلة بالكتاب والسنة
والاجماع والعقل مضافا الى ما نرى من تفحصهم عن الدليل مع وجود الشهرة فانكار ثبوت هذه الشهرة
مكابرة الوجه الثاني ان مستند القائلين بعدم حجية الشهرة ليس الا الاصل والشهرة الحاصلة في
المسألة الفقهية كاشفة عن الدليل وناظرة الى الواقع فالظن الحاصل منها حاكم على هذا الاصل فيكون
رافعا له لان الكلام مع فرض الانسداد وحجية الظن المطلق فاذا حصل الظن من الشهرة الحاصلة في
المسألة الفقهية يوجب الخروج عن حكم الاصل بدليل الانسداد فلم تتحقق الشهرة بالنسبة الى فرض الانسداد كما قيل

الوجه الثالث

الوجه الثالث ان دليل اعتبار الشهرة الحاصلة في الفتوى الفقهية دليل قطعي وهو قاعدة الانسداد
ودليل عدم حجية الشهرة ان ظني وهو نفس الشهرة ولا ريب ان الدليل الظني لا يعارض مع الدليل القطعي لا يقال ان
هذا الدليل القطعي الدال على اعتبار مطلق الظنون اعني قاعدة الانسداد يشمل لهذا المورد ايضا اي الظن
الحاصل من الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة فيلزم المحذور لانا نقول ان حجة دليل الانسداد انما يتبع
لمقدماتها من جملتها ان باب العلم منسد في اغلب الاحكام فيتبع اعتبار الظن في اغلب الاحكام
لا في غيرها فلا يكفي شمول دليل الانسداد لمثل هذا الظن الحاصل من تلك الشهرة لا يستلزم [illegible] عدم جواز
العمل بالظنون الحاصلة من الشهرة في اغلب الاحكام وذلك ينافي لمقتضى دليل الانسداد فبهذا البيان
سقط ما اورده صاحب الفصول على هذا الجواب بان مقتضى هذا الدليل القطعي اعني قاعدة الانسداد
اما حكم واقعي بان الاخذ بها في موضوع الجهل ولا يكون اعتباره مقيدا بعدم قيام الدليل على الخلاف
مثل الاصول العملية او حكم ظاهري بان يكون كذلك ويكون اعتباره معلقا على عدم العلم بالخلاف او قيام
الدليل على الخلاف فان كان مراده الاول فلا يخفى انه يشمل هذه الشهرة القائمة على عدم الحجية ايضا
وان كان مراده الثاني فيلغي في قيام الدليل على الخلاف انه يلزم من حجية الشهرة عدمها فتدبر
الوجه الرابع ما ذكره صاحب القوانين وهو انه بعد ذكر الاشكال المزبور قال ويمكن دفعه بان الذي
يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجية هو الشهرة في المسألة الاصولية وهو
عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل [illegible] يمكن القدح فيه وهو
عدم الاطمينان على الحفظ وفي الظنون الرجالية وهو الاقدام ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل كالشعر والعلق المنهوي وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى
من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور هذا ظاهر العبارة ولا بد من شرح العبارة حتى
يعلم المراد منها فنقول قوله والذي يلزم عدم حجية هو الضمير يرجع الى الموصول والاظهر يحتمل احد الامرين الاول
ان الشهرة التي يلزم من القول بحجيتها عدم حجيتها هي الشهرة في المسألة الاصولية وهي المسألة عدم
حجية الشهرة يعني ان الشهرة في مسائل الفروع ليست مما يلزم من القول بحجيتها عدم حجيتها بل انما يلزم هذا
لو قيل بحجية الشهرة في المسألة الاصولية ايضا ولا يقول القائل بذلك ولا منافاة في ما بين القول بحجية
الشهرة في الفروع والقول بعدم حجيتها في مسائل الاصول المسألة الاصولية والثاني في ان الذي يلزم
القائل بحجية الشهرة ان يقول بعدم حجيتها انما هي الشهرة في المسألة الاصولية اعني عدم حجية الشهرة
ولا منافاة بين ان يقول القائل بالتفصيل بين الشهرتين والقول بحجيتها في مسائل الفروع دون المسألة

الشهرة الفرعية

الاصولية واما وجه عدم التفريق بين الموردين والقول بالتفصيل بين الشهرة في الاصول والفروع
وبين الشهرة في المسئلة الاصولية فهو كون حكم المشهور في المسئلة الاصولية وفتواهم على عدم حجية الشهرة
مبتنيا على دليل عقلي قابل للقدح والمناقشة وهو تقرير الدليل العقلي عبارة عن عدم الاتيان مع الخطاء
في الظنون لعدم في العمل بالظن الحاصل من الشهرة او الظنون لكل واحد من المفتين وطريق القدح فيه
ان دليل الانسداد اوجب العمل بهذه الظنون والخروج عن مقتضى الدليل العقلي مضافا الى دلالة العلة
المنصوصة وغيرها فيكون الظن الحاصل حينئذ بعد التي الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من
قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور لقوة دليله هذا ويمكن ارجاع كلامه الى واحد من الوجه الثاني
او الثالث الا ان الاولى كونه وجها مستقلا كما يظهر للمتأمل الوجه الخامس ما ذكره صاحب
الفصول ره وهو ان دليل حجية الشهرة اعني قاعدة الانسداد لا يشمل هذه الشهرة اعني الشهرة في المسئلة الاصولية اي
عدم حجية الشهرة لانه لو فرض شموله لهذه الشهرة وصارت حجة وجب بهذه الشهرة بطلان نفسها لانها تدل
على عدم اعتبار نفسها وغيرها فاذا اسقط نفسها عن الاعتبار لا يمكن ان تكون سببا لابطال غيرها
لان القائل بنفسه بالغيره لا وجود له اصلا فحينئذ فيبقى غيرها اعني الشهرة في مسائل الفروع مندرجة
تحت الدليل وسليمة عن المعارض الوجه الخامس ما ذكره بعضهم وهو ان الكلام في ذلك موقوف
تبيين ما هو المذهب في مجرى دليل الانسداد فان فيه مذاهب ثلثة احدها اجراؤها في الاحكام الفرعية
دون الطرق وثانيها عكس ذلك وثالثها اجراؤها في كل منهما اما على الاول فلا اشكال لعدم جريان
دليل الانسداد في المسئلة الاصولية اعني عدم حجية الشهرة لعدم كونها من الاحكام الفرعية فيلزم العمل
بالشهرة في المسائل الفرعية لاجراء دليل الانسداد فيها لعدم المانع واما على المذهب الثاني فلا اشكال ايضا
لانه يلزم اجراء دليل الانسداد في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة لكونها من الطرق فلا يجوز
العمل بالشهرة في المسائل الفرعية لثبوت عدم اعتبارها من جهة اجراء الانسداد في المسئلة الاصولية وتقول
ان مع عدم تأتي الاشكال هنا مبني على عدم كون الشهرة في المسئلة الاصولية شاملة لنفسها فتأمل
واما على المذهب الثالث اعني القول باجراء الانسداد في كل من الطرق والاحكام فهنا في الاشكال
ويتبنى ذلك على ما هو المذهب في مسئلة الظن المانع والممنوع من القول بتقديم الاول مطلقا او تقديم
الثاني اي الممنوع مطلقا او كما كان مختارنا في تلك المسئلة غير هذين القولين والتفصيل بين الموارد
بترجيح ما افاد الظن من المانع او الممنوع فاللازم في المقام هو ترجيح الممنوع والشهرة في الفروع
لان مدرك الظن في الاول اي المانع والشهرة في المسئلة الاصولية ليس الا الاصل ثم يأتي دليل الانسداد

على اعتبار وجه الظن واما منشأ الظن في الثاني اعني الشهرة في المسئلة الفرعية فهو الشهرة الناظرة الى
الى الدليل ومن الواضح ان الاصل لا يعارض الدليل ولا يخفى ان مآل ذلك ايضا الى الوجه الثاني والفرق
انما هو في تنقيح اطراف المسئلة ومداركها التنبيه الثاني انه لا فرق بين الشهرة المحصلة وبين المنقولة
بالتواتر او بالاحاد بناء على القول باعتبارها التنبيه الثالث انه اذا لم يحصل الظن من الشهرة فهل تكون
معتبرة ام لا مقتضى القول باعتبارها من جهة دليل الانسداد اشتراط حصول الظن لكونه موضوعا للدليل الانسداد
فلا تعتبر الشهرة الخالية عن الظن ولكن يظهر من كلام الشهيد الثاني كونها معتبرة ولو تعبدا لانه قال فيجوز العمل
بالشهرة ما لم يعلم خلافها وربما يستدل بامكان ذلك بناء على القول باعتبارها من باب الظن الخاص واثبات
حجية الشهرة من غير دليل الانسداد ولكنه فاسد لان الخبر مقبول [crossed out] لا في قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه
دلالة على التعبد بصورة عدم الريب وان كان انتفاء الريب وان كان حصول الظن فلا يتحقق العلة فما لم يحصل
الظن فلا يأتي الحكم ايضا واما الاولوية الاخرى فلو فرضنا كانت مبتنية على حصول الظن الاقوى من الشهرة ظنا فاذا
لم يوجد الظن لا يتصور ادعاء الاولوية فالظاهر عدم كون الشهرة الخالية عن الظن حجة مطلقا ولو على القول
باعتبارها مع حصول الظن كما لا يخفى التنبيه الرابع انه اذا تعارض الشهرة القدمائية مع الشهرة الحاصلة
فيما بين المتأخرين فهل يجب تقديم الاولى او الثانية فقد يقال بتقديم الشهرة القدمائية لكون القدماء
اقرب الى زمان الائمة وكونهم اوسع باعا من المتأخرين في الاطلاع على الادلة وقال بعضهم بتقديم الشهرة
المتأخرين لكونهم ادق نظرا من القدماء ولانهم قد اطلعوا على الشهرة الاولى ومع ذلك قد عدلوا عنه
فيكشف عن اطلاعهم بما كان مختفيا على غيرهم كما يقال انه رب حامل فقه الى من هو افقه منه هذا والتحقيق
منع الكلية في الطرفين فيلزم ان يتبع الموارد فاذا حصل الظن من اي واحدة منهما في مورد يلزم الاخذ
بها دون الاخرى فلو كان المورد مما له مدخلية كثيرة وارتباط عظيم بالنقل فيقدم الظن من الشهرة القدمائية
وان كان مما يكون للمدخلية الاجتهاد فيه اكثر لكون هذه الاملاحية او كونه من موارد الاصل ونحو ذلك
فيكون الظن مع الشهرة المتأخرين التنبيه السادس انه اذا تعارض الشهرة في الرواية مع شهرة الفتوائية
وذلك يتصور على ثلثة اقسام الاول ان يكون الخبر موجودا في كتب الطرفين بان يكون خبر مشهور معروف
لكل اهل الرواية ويكون في مقابلها رواية غير معروفة مساوية من حيث السند مع الاولى والاكثر اشتهرت
الفتوى بمضمون الثانية اعني الرواية الغير المعروفة الثاني ان لا يوجد الخبر مع الشهرة الفتوائية
اصلا وهذا ايضا يتصور على قسمين الاول ان يكون الخبر المشهور موجودا في الكتب المتداولة بحيث
يكون بمرأى ومسمع من العلماء المفتين على خلافه ولا يحتمل غفلتهم عنه وعدم اطلاعهم عليه الثاني

ان لا يكون كذلك ولم يوجد في الكتب المتداولة بحيث يحتمل عدم اطلاعهم عليه وان كان معروفا بين اهل
الرواية وموجودا في ساير الكتب فنقول اما في الصورة الاولى فان قلنا بتقديم المرجحات المنصوصة كما هو مذهب
الاخباريين فيلزم الاخذ بالرواية المشهورة لكون الشهرة في الرواية منصوصة في الخبرين المتعارضين دون الشهرة الفتوائية
وان قلنا بمذهب الاصوليين فيحتمل القول بتقديم الرواية الموافقة للشهرة الفتوائية لكون شهرة المضمون اقوى
من شهرة الرواية في الترجيح بل يمكن ان يقال ان اخبار العلاج مختلفة غاية الاختلاف لان بعضها دلت على تقديم
الاعدل على ساير المرجحات وبعضها على تقديم ما وافق الكتاب وبعضها على تقديم غيرها فيعلم من اختلافها ان
اصل مقصود الامام عم الاشارة الى حصول الظن بالرجحان وان مراده من ذكر تلك الامور هو التمثيل لاسباب
الظن فعلى هذا فمن الواضح ان اشتهار مضمون الرواية اولى في افادة الظن من اشتهار الرواية واما في الصورة الثانية
فلا يخفى ان اشتهار فتواهم على خلاف الرواية المشهورة مع كونها بهذه المثابة من الاشتهار والمعروفية
بحيث لا يحتمل غفلتهم عنها يصير موهنا للرواية جدا لامتناع اعراضهم عن الدليل مع الاطلاع عليه لو كان صحيحا
فيدل على ضعفها ووهنها وان لم نعلم وجه ضعفها مختلفا فمن يقول بكون الشهرة حجة فيلزمه الاخذ بالشهرة
الفتوائية واما من لا يقول بحجية الشهرة فيشكل الامر بالنسبة اليه ويلزمه التوقف والرجوع الى الاصول واما على
مذهب الاخباريين حيث لا يقولون بكون الشهرة وغيرها موهنا للرواية فالازم الاخذ بالرواية كما هو الظاهر واما
في الصورة الثالثة فعلى القول بكون الشهرة حجة فان قلنا بكونها موهنة للرواية المشهورة مع وجود احتمال الغفلة
ايضا فيلزم العمل بالشهرة الفتوائية والا فيلزم اتباع المراد ومن اين لها حصول الظن في مورد يجب تقديمه
والعمل بمقتضاه واما على القول بعدم حجيتها فان لم نقل بكونها موهنة للرواية ايضا لاحتمال عدم اطلاعهم
عليها فلا ريب في وجوب العمل بالرواية وان قلنا بكونها موهنة للرواية فيلزم التوقف والرجوع الى الاصول
واما تحقيق الحق في ذلك بمعنى كونها موهنة ام لا فيأتي في محله عنقريب ان شاء الله وليكن هذا تمام الكلام
في مسئلة الشهرة ومن جملة الظنون التي قيل بالخصوص عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن خبر الواحد على
المشهور شهرة عظيمة والمعروف المتداول بينهم التعبير بلفظه على وجه الاضافة بتجريد لفظ الخبر عن الالف واللام وان
كان الظاهر على وجه الصفة بادخال اللام عليه ايضا فيها ثم ان خبر الواحد ان خبر الرجل الواحد ولكن
في اصطلاح الاصوليين عبارة عن حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره في غير العاديات بغير طريق
التواتر سواء كان ينقل واحد او ازيد الى ان يبلغ حد التواتر فيدخل في خبر الواحد المستفيضة بل المحفوفة بالقراين
ايضا ثم ان هنا مطلبان ينبغي التعرض لهما قبل الشروع في البحث الاول ان البحث عن حجية خبر الواحد
وكذا البحث عن حجية ساير الادلة والاصول كلها خارج عن المسائل الاصولية لعدم انطباق حدها عليه

ان المتعارف في لفظه
هو التعبير على وجه الصفة
كالمستفيضة والخبر المحفوف
بالقراين

وعدم كونها بحثا عن احوال موضوع علم الاصول لانه علم يبحث فيه عن احوال الادلة والادلة جمع الدليل
فالمراد دليلية الدليل لا يطلق عليه الدليل لان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ فالبحث عن دليلية الدليل ليس
بحثا عن احوال الدليل وهذا الاشكال اورده الفاضل القمي عند ذكر هذه المباحث في كتب الاصول وقال انها من
قبيل المبادي واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره صاحب الفصول ره من ان الوصف العنواني قد يجعل تعبيرا عن
ومرآة للذات فالمراد من الادلة في قولهم ان علم الاصول ما يبحث فيه عن احوال الادلة فوات الادلة
لا مع قيد اتصافها بل باعتبار اتصافها به في الجملة فالبحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال ذات الدليل
الذي هو الموضوع للعلم الثاني ما حكاه عن شيخ مشايخنا شريف العلماء ره في مجلس الدرس وهو ان مقصودهم
من البحث عن حجية الامور المذكورة هو بيان حالها اذا تعارض مع دليل آخر معلوم الحجية فالمراد من
البحث عن دليلية خبر الواحد مثلا هو بيان ما يلزم عند تعارضه مع ظاهر الكتاب مثلا فيرجع البحث عنها
الى البحث عن احوال هذا الدليل الثابت كونها دليلا ولا يخفى ما فيه من التكلف الثالث ما اجاب به الفاضل
المحقق الشيخ الامام المرتضى ره وهو ان البحث عن حجية خبر الواحد يرجع الى البحث عن احوال السنة من حيث
ثبوتها بخبر الواحد وعدمه وانه هل يثبت قول الحجة او فعله او تقريره بهذا الكلام لا هذا اجاب متين الا
انه غير مطرد في ساير المباحث كحجية الاستصحاب مثلا وانما تم في المورد الذي ذكره فيه اعني خبر الواحد
كما لا يخفى الثاني ان خبر الواحد يتوقف في اثبات الحكم الشرعي به على جهات ثلث الاولى اثبات
صدوره عن المعصوم الثانية الكلام في وجه الصدور واثبات كون صدوره لاجل بيان حكم الله
لا على وجه آخر من تقية وغيرها مثل الاتقاء او غيرهما من الغفلة والنسيان ونحوهما عن المعصوم
الثالث اثبات دلالتها على الحكم وهذا على قسمين الاول تعيين اوضاع الالفاظ الثاني تعيين
تعيين المراد منها وان المراد مقتضى الحقيقة او غيرها اما الجهة الثانية فهي ثابتة بحكم
اصالة عدم صدور الرواية لغير داع بيان الغرض الحقيقي وهو بيان الحكم الواقعي وهذا الاصل متفق
عليه بناء العقلاء واجماع العلماء حيث يحملون كلام كل متكلم عاقل على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي
لا لبيان خلاف مقصوده من تقية او غيرها ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن قرينة من الاحوال
ونحوه واما القسم الثاني من الجهة الثالثة فقد سبق فيما تقدم ان الظهور اللفظي اي الظن بالمراد
من الالفاظ من الظنون الخاصة ~~الثابتة اعتبارها~~ لثبوت بناء العقلاء على اعتبارها في محاوراتهم
واما القسم الاول من الجهة الثالثة فقد اثبت الشيخ ره في الرسالة فيما تقدم ومنا الى عدم ثبوت

كون الظن الحاصل منها من الظنون الخاصة ولكن قد اسلفنا هناك ان الاقوى ثبوت ذلك لحصول القطع
او الاطمينان من تراكم الامارات المنقولة على اعتبار قول اللغوي في تعيين الاوضاع كما مال الشيخ رحمه الله
الى ذلك ره في الحاشية واما الحجية الخبر الواحد فهو محل الكلام في هذا المبحث اذا عرفت ذلك فنقول
لا خلاف ولا اشكال في اصل وجوب العمل بالاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة في الجملة واما الخلاف في
والاشكال في وجه حجيتها وطريق اعتبارها فاختلفوا فيه على اقوال فذهب جماعة من الاخباريين الى
وجوب العمل بها من جهة كونها مقطوعة الصدور بتمامها من دون اخراج شيء منها لامور جعلوها من
القرائن على ذلك مثل ان الصدوق ره ذكر في كتابه انه لا اذكر في كتابي هذا الا ما كان حجة بيني وبين
ربي وذكر في اول من لا يحضره الفقيه انه لا اذكر الا ما كان محفوفا بالقرينة من كونه مؤيدا بالعمل
او خبر اخر او غير ذلك الى امثال ذلك مما ذكروا في كتبهم والحق ان هذا الادعاء في غاية البطلان كما
يشهد بذلك الوجدان وليس شيء من الامور المذكورة مما يوجب القطع بصدور الرواية وذهب
السيد المرتضى ره والقاضي وابن زهرة وابن ادريس وامين الاسلام الطبرسي قدس سرهم الى انه قد يحصل
القطع بصدور بعضها كالمتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية فيجب العمل به وقد لا يحصل القطع
في بعضها كما كان غير القسمين فلا يجوز العمل بها فحكموا بعدم جواز العمل بالاخبار التي لا يورث
القطع بصدورها ومختار جماعة من المتأخرين كالشهيد الثاني ره والمقدس الاردبيلي وغيرهما انها
معتبرة من باب وصف الراوي وان لم يحصل القطع بالصدور والقائلين بذلك ايضا اختلفوا
في معيار الوصف المزبور فبعضهم اعتبر كون الراوي عدلا مع تعدد المزكي او ازيد بان يشهد عدلان على
عدالة كل واحد من الرواة وهو الصحيح الاعلائي وبعضهم زاد على ذلك اعتبار الصحيح المشهوري
وهو ان يكون كل واحد من الرواة ممن يقول بعدالته عدل واحد وقال بعضهم مع ذلك باعتبار
هذين القسمين باعتبار الموثق ايضا وهو الذي يكون الراوي ثقة في مذهبه وان لم يكن اماميا وزاد
بعضهم اعتبار الحسن ايضا وهو ان يكون الراوي اماميا ممدوحا بالمدح غير البالغ حد العدالة وزاد
بعضهم مع اعتبار جميع ذلك الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا وقال المحقق ره على ما نسب اليه
ان مناط الاعتبار هو ان تكون الرواية معمولا بها عند الاصحاب وفسره بعضهم بان عمل بها
اكثرهم الى ما يزيد على النصف وان لم يبلغ حد الشهرة فلو كان العاملين مساويا مع غيرهم لا تكون

معتبرة وذهب جماعة الى انها معتبرة من باب الظن وهم على قسمين فمنهم من قال باعتبار الظن الشخصي فلا
يقول باعتبار ما لم يفد الظن الشخصي ومنهم من قال باعتبار الظن النوعي اما مطلقا كما هو مذهب بعضهم او
بتقييد ان لا يقوم ظن على خلافه كما اختاره بعض آخر منهم وذهب بعض المحققين كالشيخ الامام المرتضى ره الى
اعتبارها من باب الوثوق والاطمينان بالصدور من اي سبب حصل وان لم يبلغ حد القطع وهذه مهمات
من الاقوال فنقول ان الكلام يقع في مقامين الاول ان هذه الاخبار هل هي مقطوعة الصدور
بجميعها ام لا وقد عرفت ضعف القائل بكونها مقطوعة الصدور كضعف دعواه وشاهده فلا نطيل الكلام
في التكلم في ذلك الثاني في انها مع عدم كونها مقطوعة الصدور معتبرة بالخصوص ام لا فنقول
ذهب السيد المرتضى ره وابن زهرة وابن ادريس وامين الاسلام الطبرسي الى المنع
عن العمل بها مع عدم كونها مقطوعا والمشهور هو الجواز اما حجة النافين فوجوه ثلثة الاول
الاجماع الثاني الآيات الناهية عن العمل بالظن الثالث الاخبار الدالة على عدم جواز
العمل بالاخبار ما لم يكن مقطوعا او موافقا للكتاب او السنة القطعية اما الاول فهو ما ادعاه
السيد ره وقال ان جميع المسلمين من العامة والخاصة يعلمون ان الامامية لا يعملون باخبار
الاحاد والجواب عنه انه ليس محصلا لنا واما نقله فليس حجة مع كونه موهونا بمخالفة المشهور
المحصلة مضافا الى معارضته بالاجماع الذي نقله الشيخ الطوسي ره على وجوب العمل بها ومن هنا استظهر
بعضهم في انه كيف يجوز دعوى الاجماع من المتخالفين على ما فعله السيد والشيخ قدس سرهما مع كونهما معاصرين
وقد حضرا عند المفيد ره وتعلما منه بل حضر الشيخ عند السيد ره وقد بلغه من العلم
ما بلغ الى الآن فذكروا في توجيه ذلك وجوها الاول ان مراد السيد ره هو ان حكم زمان الانفتاح
وكان نظر الشيخ الى صورة فرض الانسداد الثاني ان مراد السيد ره هو دعوى الاجماع على المنع عن
الاخبار التي رواها العامة ومراد الشيخ هو الاخبار التي رواها الخاصة وانت خبير بعدم الحاجة
الى ارتكاب هذه التكلفات اذ ليس لاجماعهما كلام المعصوم حتى يجب الجمع والتوفيق بل يحكم بخطأ احدهما وفساد
الاخر واما الثاني اعني الآيات فقد تقدم فيما سبق مفصلا من نحو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغيرهما والجواب ان هذه الآيات عمومات او مطلقات
يجب تخصيصها او تقييدها بما سنذكره من الادلة القائمة على وجوب العمل بالاخبار واما الثالث
الاخبار فمنها رواية داود بن فرقد حيث كتب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام نسألك عن العلم المنقول عن آبائك
واجدادك عليهم السلام اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب بخطه عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه

وما لم تعلموه فردّوه الينا فدلّت على عدم جواز العمل الا بما كان معلوم الصدور ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز
العمل بالخبر الذي لا يوجد له شاهد من كتاب الله او من السنة المعلومة والاخبار الدالة على وجوب عرض الاخبار
على الكتاب ووجوب طرح ما خالف الكتاب والسنة وهي مع عدم فرض التعارض بحيث صارت متواترة
بالمعنى كما اعترف به الشيخ ره في الرسالة بعد ذكر جملة منها واما وجه الاستدلال بها فانّ من المعلوم انّ المراد
من المخالفة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي لعدم وجود ذلك في الاخبار من جهة ان احدا من الكذابين
لا يقول ما يباين الكتاب والسنة القطعية على وجه الكلية لانه يعلم انه لا يسمع احد منه ذلك وانما كان
خلطهم بالاخبار على وجه التدليس ونظيره ما كان يرد من الائمة في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة بكونه مخصصا
لعمومهما او مقيدا لاطلاقهما ونحو ذلك تلبيس المقصود [illegible] من تلك الاخبار الا لزوم طرح ما كان مخالفا
للكتاب والسنة في كونه من قبيل المخصصات والمقيدات ونحوهما اذ لم يوجد [illegible]
الاول اخبارنا خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد لان النزاع في حجية خبر الواحد ونحن
لا نقول بها فلا يجوز الاستناد اليها في محل النزاع ونقل عن الفاضل المجلسي في البحار جواب آخر وهو انها خبر
واحد مخالف للاجماع فليطرح وهو مقطوع فلا يجوز العمل به في مقابل الاجماع كما سيأتي ذكره واما الجواب عن اخبار
المخالفة العرض على الكتاب فهو انها على قسمين احدهما ما دلّ على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثاني
ما دلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما القسم الاول فلا يدل على المنع عن الخبر الغير المخالف بان لا يوجد
مضمونه في الكتاب والسنة فلا تصدق المخالفة فان تلك العمومات في الكتاب والسنة كثيرة بحيث لا تكون
واقعة الا ويمكن استفادة حكمها منها فكل خبر فرض فاما ان يوافقها بحسب العربية واما ان يخالفها فيجب
طرحه لا محالة قد عرفت ان المراد من المخالفة هي المخالفة على وجه التخصيص والتقييد لا على وجه التباين
قلت اولا ان المخالفة ظاهرة في غير ذلك اعني مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات الوسيعة الدائرة
وكثرة الشمول فتنصرف المخالفة الى المخالفة على وجه التباين لا على مثل هذه المخالفة وثانيا ان القرينة موجودة
على ان المراد من المخالفة غير هذه المخالفة لانه لو كان المراد منها لكانت شاملة على الاخبار القطعية
المخالفة لعمومات الكتاب والسنة ايضا ولا يمكن ان يقال انها خارجة عن عموم اخبار العرض بالاجماع او غيره
لان ظاهر الاخبار فيها انها آبية عن التخصيص لان منها قوله كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله
ما اتيكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وقوله عم في النبوي المنقول بطريق الخاصة ما خالف كتاب الله فليس من
حديثي او لم اقله فان علة عدم القبول هو كون المخالف زخرفا وباطلا او غير قول النبي فكيف يجوز التخصيص
بالقبول في بعض الموارد وثالثا ان في بعض الاخبار اشارة الى بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة

فلو

٢ واما الجواب عن الاخبار فقد [illegible] اجاب الشيخ ره عنها في الرسالة بحمل ما

٢ مثل قوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله انما حرم عليكم الميتة الاية وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [illegible] ذلك كم

فلو بنينا على ان المراد من المخالفة ما يشمل لمخالفة تلك العمومات فلا يوجد حكم واقعة الا ويوجد حكمها منهما
فكل خبر وجد فاما ان يوافقها او يخالفها وبعد بيان حكمهما فلا معنى لبيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة
والجواب ثانيا بانا نشك في الاحكام التي لم يرد فيها عموم من القران والسنة لكثير من احكام المعاملات
مثل الخلع والمبارات بل العبادات التي لم ترد فيها الا ايات مجملة او مطلقة من الكتاب بعين مثل اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة فانها مجملة بناء على كون العبادات اسامي للصحيحة ومطلقة بناء على كونها اسامي للاعم
فالمخالف لها [illegible] لو سلمنا ان تخصيص العموم يعد مخالفة اما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر
خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا [illegible] عند التقييد الا وجه عدم عده في العرف مخالفة
وهو عدم التنافي بين معنى المطلق والمقيد لكون [illegible] موضوعا على الطبيعة لا بشرط فيكون معناه مهملة
صالحة للاجتماع مع الف شرط فالتقييد انما هو مبين لمعناه لا مغير له ومن هنا يظهر عدم كونه مجازا فيه بناء
على كون المراد من التقييد انطباق هذه الطبيعة بهذا الفرد لا ارادة الحصة من المطلق فان قلت قطعا ما ذكرت
من كون المراد من المخالفة هي المخالفة على وجه التباين فلا يبقى لها مورد الا الفرد النادر فلا يناسب بذا الاهتمام الذي ترى
في هذه الاخبار الكثيرة فالذي يجب ان تحمل عليها قلت الاخبار المزبورة على قسمين احدهما ما يدل على عدم صدور خبر
المخالف للكتاب والسنة عنهم ع وان المخالف لهما باطل وانه ليس بحديث وانه زخرف والآخر ما يدل على عدم جواز
تصديق الخبر المحكي عنهم ع اذا خالف الكتاب والسنة اما الطائفة الاولى فالاقرب حملها على الاخبار الواردة
في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الايات والاخبار النبوية وهذه الاخبار غير موجودة
في كتبنا الجوامع لانها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار واما الثانية فيمكن حملها على ما ذكرنا في الاولى
يعني على الاخبار الواردة في اصول الدين المباينة للكتاب والسنة على وجه الكلية ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين
كما يشهد به ورود بعضها بعين [illegible] وان كانت المخالفة على وجه التخصيص ايضا ويمكن حملها على خبر غير الثقة كما يستفاد من الاخبار
على اعتبار خبر الثقة هذا ما افاده قدس سره والاولى الوجه التفريق بين الطائفتين المذكورتين وتخصيص الاولى بالحمل
على الاخبار الواردة في اصول الدين دون الوجهين الاخيرين المذكورين في الطائفة الثانية فيمكن ان يكون في
الاولى منهما وهو الحمل على صورة التعارض فهو بعيد لندرة المورد كما ان الانسب بمعنى ان يكون في مورد الطائفة الثانية
ما يشهد الى ارادة صورة التعارض ولا يكون ذلك في مورد الطائفة الاولى واما في الوجه الاخير فهو ان خبر غير الثقة
من انه خبر غير الثقة يجوز ان يكون مناطا للحكم التعبدي وهو عدم جواز التصديق بان يقول بصدق العادل لا
تصدق غيره ولكن لا يلزم ان يكون مستحقا بما ورد في الطائفة الاولى من البطلان وعدم كونه صادرا عنهم ٢

وعدم كونه حديثا لجواز صدق غير الثقة في روايته بان يروي ما هو حديث صادر عنهم في نفس الامر فلا يناسب
الحكم بان كل ما رواه غير الثقة من الاخبار المخالفة للكتاب والسنة فهو ليس منا واما ما يرويه الثقة من ذلك
فهو منا هذا ما سبق الى نظري القاصر فتأمل هذا الكلام في القسم الاول اعني ما دل على طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة
والقسم الثاني وهو ما دل على طرح ما لا يوافق الكتاب او لم يوجد عليه شاهد منه او من السنة فاجاب عنها بانها
ايضا محمولة على ما تقدم في الطائفة الاولى الامرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة يعني من حمل بعضها على الاخبار
الواردة في اصول الدين وحمل بعضها على ذلك او على الوجهين الاخيرين كما بين ذلك بقوله وان ما دل منها على بطلان
ما لم يوافق وكونه زخرفا محمول على الاخبار الواردة في اصول الدين وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد
عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة او صورة التعارض كما هو ظاهر غير واحد من الاخبار العلاجية واشار فيما الى
جواب آخر في خصوص القسم الاول اعني ما دل على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا وهو انه يحتمل ان
يكون مرادهم ع ان كل خبرهم يوافق الكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها فليس هو منهم فيكون مرادهم ع
من هذا الكلام تثبيت قلب الراوي بانا لا نقول الا ما يوافق الكتاب والسنة في الباطن وان لم يوافقهما في الظاهر
وفي الظاهر [illegible] لانهم كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها ولا يأتي هذا الجواب في القسم الدال على عدم
جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد لعدم علمنا بالبواطن حتى نعرف وجود شاهد على الخبر في باطنها او عدمه
وهذا ظاهر ولكني اقول ان قلت سلمنا ان الحمل على هذه الوجوه المذكورة ممكن ولكن ما الداعي اليه وما الباعث عليه
ذلك قلت الوجه في ذلك امران الاول ما اشار اليه الشيخ في اول الجواب وهو انك قد عرفت
انه قد حصل لنا القطع من ملاحظة [illegible] الاحتجاج والعيون المتقدمة المعتضدة بغيرها من الاخبار
بانه قد صدر منهم ع الاخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب فكيف يجوز الحكم بان كل ما لم يوافق الكتاب
ليس صادرا منهم مطلقا من دون استثناء شيء منها الثاني ما اشار اليه في الاثناء بان هذه الاخبار على فرض
دلالتها وان كانت كثيرة الا انها لا تقاوم الادلة الآتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد من
مخالفة الظاهر في هذه الاخبار فتدبر فان هذا الجواب ما اشار اليه فكري القاصر هو ومما احتج به بمفهوم التعليل
في آية النبأ اعني قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فيدل على ان كل مورد يوجد
الخوف من الندم لا يجوز العمل بدون التبين فهو متحقق في خبر العادل ايضا لعدم حصول العلم بخبره وتحقق
احتمال الوقوع في الندم والذي نقل عنه هذا الاستدلال على قسمين احدهما من لا يقول باعتبار مفهوم
الوصف وهو امين الاسلام الطبرسي والآخر من يقول به ولكن يقول ان التعارض ما بين مفهوم الوصف
وبين التعليل المذكور من باب تعارض الظاهر والاظهر لكون الثاني من قبيل دلالة المنطوق فيقدم دلالته

بالنسبة الى دلالة الاول الذي من قبيل المفهوم وقد نسب ذلك الى الشيخ الطوسي ره واما حجة المجوزين فالادلة
الاربعة اما من الكتاب فاستدلوا بآيات كثيرة منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين الآية واما وجه الدلالة فقرروه على وجوه خمسة الاول التمسك بمفهوم الشرط كما
ذكره صاحب المعالم فقال ان الآية تدل على عدم وجوب التبين في خبر العادل لتحقق مفهوم الشرط
فاما ان يجب قبول خبر العادل ح بدون التبين وهو المطلوب او يجب رده بدون التبين فيلزم ان يكون
العادل اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل الثاني التمسك بمفهوم الوصف نقله العضدي عن بعض من
تقدم وتقريبه ان مفهوم وجوب التبين عند خبر الفاسق هو عدم وجوبه عند خبر غير الفاسق فيدل
على المطلوب بالتقريب المتقدم في الوجه الاول الثالث ٣ ان علة عدم جواز القبول ووجوب التبين
اما هو الفسق او كونه خبر الواحد وقد اجتمع الوصفان في خبر الفاسق ولا يخفى ان الاول مناسب
لوجوب التثبت والتبين ومقترن بالحكم في الآية يعني ان وجوب التبين قد رتب فيها على الفسق
لانه اقرب اليه لفظا من الثاني كما يتوهم من لفظ الاقتران فيصلح للعلية يعني لكون الفسق علة لعدم
القبول ولا يصلح الثاني اعني كونه خبر واحد للعلية والا لوجب الاستناد اليه يعني كان الواجب حينئذ ان
يقول ان جاءكم واحد او خبر واحد لان التعليل الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرض لحصوله قبل حصول
العرض فيكون قد حصل قبل حصول العرض واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول
وهو المط او الرد بدون التثبت فيكون حاله اسوأ حالا من حال الفاسق وهو ح هذا واما الوجه في
عد هذا الوجه قسيما ثالثا وعدم عده من باب التمسك بمفهوم الوصف فهو انه قد ذكر هذا الوجه
من لا يقول باعتبار مفهوم الوصف كالعلامة وغيره ونقل ان الفاضل المدقق لا حاجة ره ذكر الوجهين
الاولين اعني الاستدلال بمفهوم الشرط ومفهوم الوصف ورد عليهما ثم قال ويمكن الاستدلال بوجه آخر
فذكر الوجه الاخير فعلم ان الادلة مصرحة بالمغايرة ونقل ان ذكر المناسبة والاقتران جميعا اشارة
الى ما ذكروه في باب القياس وهو انه اذا كان حكم مناسبا لشيء واقترن معه في القضية بان ترتب
الحكم عليه فيها فيستفاد منه العلية فهذا ايضا يشير الى المغايرة وعدم كون المراد من الوجه الاخير هو الاستدلال
بمفهوم الوصف كما انه يحتمل ان يكون مراد الفاضل القمي ره هو ذلك الوجه الرابع ما ذكره السيد عميد
الدين وهو بعينه عبارة العلامة في نهايته ما نقل عن شرح العلامة انه اخذ من بعض اشارات الفاضل القمي
ره وهو الاستدلال بمنطوق الآية على افتراق الخبر بان يقال ان المراد من التبين

٣ ما ذكره السيد عميد الدين وهو بعينه عبارة العلامة في نهايته ره وهو ح

٢ والثاني ذاتي والآخر عرضي

اعم من التبين التفصيلي والتبين الاجمالي ومن التبين الظني والقطعي وقد تقدم ان اقسام الخبر خمسة
الصحيح والحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة والضعيف الغير المنجبر اما الاخير فلا تبين فيه اصلا فيلزم طرحه
مالم يحصل التبين من الخارج واما الرابع فقد حصل فيه التبين التفصيلي الظني من جهة الشهرة على وفق مضمونها
واما الثالث فقد حصل فيه التبين الاجمالي الظني من جهة تحصيل الظن او العلم بانه ثقة في مذهبه بمعنى ان
هذا الراوي لا يكذب وانه صادق في كل ما يخبر به فيحصل التبين الاجمالي بالنسبة الى هذا الخبر الذي هو فرد من افراد اخباره
واما الثاني فكذلك الا انه لكون راويه ممدوحا بما لا يبلغ حد العدالة فيحصل اقوال اهل الجرح والتعديل في
حق هذا الراوي بما يوجب الظن بصدقه فيتبين اجمالي ايضا واما القسم الاول اعني الصحيح فيمكن الاستدلال عليه
بالاولوية لكون التبين الاجمالي اقوى فيه من ساير الاقسام ويمكن تنقيح المناط بان يقال انه قد علم مما ذكرنا في
ساير الاقسام ان مناط القبول هو الظن وهو موجود في هذا القسم ايضا وان لم يكن داخلا في المنطوق الوجه
الرابع ما ذكره بعضهم من الاستدلال بمفهوم التعليل وهو قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
فانه جعل علة عدم القبول هو الخوف من الندم فيدل على وجوب القبول عند عدم الخوف ففيما اخبر به
الثقة لا يوجد الخوف من الندم لحصول الاطمينان بالصدق واورد على الوجه الاول بوجوه الاول [illegible] يرجع
الى المناقشة في كيفية التقرير [illegible] اهل الاستنتاج وقرر [illegible] ذلك [illegible] الدليل بما اشار اليه صاحب
الفصول ره من ان ضم المقدمة الاخيرة وهي قوله فاذا لم يجب التبين عند مجي خبر العادل فاما ان يجب القبول
بلا دونه او الرد [illegible] يجب الرد من غير تبين [illegible] فيلزم ان يكون العادل
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل [illegible] لعدم الحاجة اليها في اثبات المدعى لان قوله فتبينوا فيه احتمالات
اربعة الاول ان يكون كناية عن عدم القبول الثاني ان يكون مجازا عنه الثالث ان يراد منه التقيد بان
يكون المعنى ان اردتم قبول خبر الفاسق يجب التبين الرابع ان يريد التخصيص باشال المورد الذي [illegible] الاخبار
عن الارتداد كما قال [illegible] ولما كان الاخير [illegible] لانه يرجع الى ارادة احكام مخصوصة من التوقف على شهادة العدلين
وايجاب الحد على المخبر وكان [illegible] ذلك [illegible] حصر الالفاظ عن افادة ذلك [illegible]
الوجوه فعلى كل واحد منها يصير وجوب التبين شرطا بمعنى كونه شرطا في جواز القبول للاجماع على عدم
كون التبين واجبا نفسيا فيصير المعنى انه ان اردت قبول خبر الفاسق يلزم التبين وان اردت قبول
خبر العادل فلا يلزم التبين فيتم الاستدلال من دون توقف على ضم المقدمة المذكورة الثاني ما ذكره الشيخ
قدس سره في الرسالة من ان الحاجة الى هذه المقدمة مبنية على كون التبين واجبا نفسيا حتى يتصور ههنا امور

تلك

تلك التبين والرد بدون التبين والقبول بدونه حتى يقال انه اذا لم يجب التبين فاما ان يجب الاول او الثاني لكن
الظاهر كونه واجبا شرطيا لوجوه ثلثة الاول الاجماع على عدم كونه واجبا نفسيا الثاني التبادر عرفا
في امثال هذه الموارد وغيرها ولو كان الامر ظاهرا في الواجب النفسي الا ان التبادر من سياق هذا الكلام
هو الوجوب الشرطي الثالث التعليل الوارد في الذيل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
فانه يدل على ان المراد بيان ما يجب عند العمل فان الخوف من الاصابة ليس الا على فرض ارادة العمل
بخبر الفاسق وقبول قوله فاذا كان التبين واجبا شرطيا تم الاستدلال من دون توقف الى المقدمة المزبورة
كما عرفت هذا ولكن الشيخ ره لم يتعرض الى بيان الاحتمال الرابع الذي ذكره صاحب الفصول وكانه لكون
ما ذكره في وجه عدم ارادته محل النظر لعدم استلزام ارادة جميع الاحكام والخصوصيات من اللفظ
ارتد التخصيص الى هذه الموارد بل يمكن ان يريد مجرد التبين والتثبت لكن في خصوص هذه الموارد الا انه
ضعيف من جهة ما قرر من ان عموم اللفظ لا يخصص المورد فان لفظ نبأ ولفظ فاسق [illegible]
العموم من جهة دليل الحكمة وان المراد ولو كان هو العهد وجب ادخال اللام ثم ان الشيخ ره ذكر مناقشة
اخرى لهذه المقدمة وهي منع الاولوية والتسليم عدم وجوب التبين في خبر العادل لكونه اسوء
حالا من الفاسق لانه [illegible] قد حكم بكون خبر العادل مساويا مع خبر الفاسق في وجوب القبول مع العلم
وعدمه مع عدم حصول العلم ويفترق الثاني في لزوم التبين في خبره حينئذ دون خبر العادل فلا يلزم
من ذلك كون العادل اسوء حالا من الفاسق بل ان ذلك من عدم ايجاب التبين في خبره من
جهة مراعات احترامه بان لا يتعرض الى حاله حتى يحصل العلم لئلا يصير مفتضحا بين الناس
بالتفحص عما اخبر به العادل حيث يدل على عدم الاعتماد باخباره الثالث ما ذكره الفاضل القمي ره وملخصه
ان طريق اخذ المفهوم من الاية يتصور على صور ثلثة الاولى وهو غاية ما يوجه به الاستدلال بمفهوم
الشرط ان يكون معنى المنطوق ان جاءكم [illegible] بنبإ وخبر الفاسق فتبينوا [illegible] الموضوع هو خبر الفاسق
ويكون مفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عادل فالمطلوب
داخل فيه وان لم يكن هو هو وحينئذ [illegible] الاول ان هذا الخروج عن ظاهر الاية فان ظاهرها ان
جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئكم الفاسق بالخبر بل ان الموضوع في ظاهرها هو الفاسق لا خبر الفاسق

فلا يكون المفهوم ان لم يجئ خبر الفاسق الثاني انه يلزم ان يكون في الجزاء ضمير يعود الى موضوع الشرط
حتى يحصل الارتباط فيقدر في المنطوق ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوه اي يجب طلب ظهور حال خبر الفاسق فيكون
المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب تبينه اي تبين خبر الفاسق فيقدم المفهوم وتاليه وان كان اعم من
عدم وجود خبر اصلا او مجئ خبر عادل الا انه لا يدل على عدم وجوب تبين خبر عادل الثالثة ان
يؤخذ نظام الاية ويجعل المنطوق ان جاءكم فاسق بالخبر فيجب التبين ويكون مفهومها ان لم يجئكم الفاسق
بالخبر فلا يجب التبين بجعل الموضوع فيها هو الفاسق فيقال ان عدم مجئ الفاسق بالخبر شامل لا تحد
الفاسق وان وجد المجئ بالخبر بان يجئ العادل بالخبر فيكون سالبة بانتفاء الموضوع او لم يوجد المجئ
بالخبر فيرجع النفي الى المحمول والقيد فيدل بطريق التضمن على عدم وجوب التبين عند مجئ خبر عادل
وهذا هو ظاهر تقرير المستدل وحينئذ فيرد عليه ان احتمال كون السالبة بانتفاء الموضوع مرجوح من جهة
كونه خروجا عن مقتضى حقيقة الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد الاحتمال لكونه مجازا لا يصار اليه الا
بالدليل فبهذا البيان ظهر ان قوله مع ان ذلك كله رد لاصل الاستدلال لا لما ذكر في توجيهه او ما بعده
وظهر ان الاستدلال بناء على هذا التقرير موقوف على حمل السالبة على المنتفية بالموضوع اعني انتفاء
الفاسق لا انتفاء اصل الخبر كما عرفت الثالثة ان يكون معنى الاية ان كان المخبر فاسقا فتبينوا
فيكون مفهومه ان لم يكن المخبر فاسقا فلا يجب تبيين خبره اي خبر المخبر فيدل على عدم وجوب تبين خبر
العادل لو كان هو المخبر فهو من باب مفهوم الشرط ويرده انه خلاف ظاهر الاية ولا داعي
الى ارتكابه اصلا الوجه الرابع ما ذكره بعضهم وهو انه لو دلت الاية بالمفهوم على قبول خبر غير الفاسق
لدل على وجوب قبول خبر الواسطة اعني من لم يكن عادلا ولا فاسقا فان العدالة عبارة عن الملكة والفسق
هو الخروج عن طاعة الله وليس الواسطة هو المجهول الحال كما قد يتوهم لعدم خلوه في نفس الامر عن احد الوصفين
بل هو عبارة عمن لم يحصل له الملكة ولم يصدر منه المعصية كالصبي دخل حد البلوغ من دون مقارفة
كبيرة او دخل الاسلام كذلك او تاب من الفسق كذلك حيث لم يحصل الملكة ولم يظهر منه موجب
الفسق بعد التوبة مع ان المستدل بها وغيره ادعى الادلة ... بوجوب قبول خبر الواسطة فليس
ما ذكره الشيخ اه وهو ان ذكر مجئ الفاسق هنا انما هو مسوق لبيان تحقق الموضوع ومراده من تحقق

الموضوع

الموضوع واحراز الموضوع على ما تراه اولا في المشبه وهو كون هذا الحكم اعني التالي مرتبا على هذا الموضوع اعني
المقدم من دون ملاحظة حال عدم الموضوع مثل قولهم ان رزقت ولدا فاختنه فمعناه ان رجحان الختان
ثابت لمن رزق بالولد وان رزق الولد لحكمه ذلك من دون نظر الى صورة عدم رزق الولد ولا قصد اليه
وذكر وان ضابطة ذلك انه في كل ما يتوقف وجود الشرط على وجود المشروط اما خارجا او ذهنا فمثال الاول
ما تقدم فان وجود الختان موقوف على وجود الولد في الخارج ومثال الثاني نحو قوله تعالى ان تكفروا فان
الله غني عن العالمين بناء على كون الجزاء حقيقة فلا تقدير له فان تصور عدم ضرر الكفر موقوف على وجود
الكفر ولو في التصور الذهني فالحاصل ان كل ما كان من هذا القبيل مثل ان ركب زيد فخذ ركابه وان قدم من
السفر فاستقبله وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها
وغير ذلك مما لا يحصى فلا مفهوم فيه بمعنى عدم جواز قصد المتكلم الى افهامه لكونه من البديهيات وقد
قرر في باب المفاهيم انه يجري عليها احكام المنطوق فلا يجوز القصد الى مفهوم الا اذا كان بحيث لو نطق
به لكان صحيحا فكما لا يجوز التكلم بما هو خارج من الضروريات لخلوه عن الفائدة فكذا لا يجوز القصد اليه
في المفهوم ولا ريب في ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فان وجوب تبين خبر الفاسق موقوف
على تحقق مجئ الفاسق بالخبر واما مفهومه وهو عدم مجئ الفاسق بالنبأ فعدم التبين عن خبر الفاسق
حينئذ انما هو من جهة عدم ما يتبين وهو ايضا من جملة الضروريات فلا يجوز القصد الى افهامه فلا مفهوم
لها اصلا واذ لا مفهوم فلا معنى لما ذكره من ان عدم مجئ الفاسق شامل لما جاء العادل بنبأ
فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب كما اشار اليه الفاضل القمي في توجيه كلام المستدل ومن ان جعل مدلول الاية
هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه او عدم خبر الفاسق يوجب حمل السالبة على المنتفية
بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر لانه اذا لم نقل بوجود المفهوم من اصله فلا يتصور كونه اعم
او اخص وسالبة بانتفاء الموضوع او المحمول وبهذا التقرير يتبين معنى كلام الشيخ في هذا المقام الى
قوله ووجه الفساد ان ما ذكره رد في بيان وجه الفساد ويشكل من جهة ظهوره في كون الكلام مسوقا
لفرض وجود المفهوم فان الظاهر ان مراده بيان وجه فساد كلا الفقرتين واول الكلام الى قوله وليس
هنا قضية لفظية اه ناظر الى بيان فساد الفقرة الاولى واما هو اعني قوله وليس هنا قضية لفظية
اه بيان لوجه فساد الفقرة الثانية وحاصله ان الدوران بين الامرين والظهور في جميع جهة

الحمل على ان الآية بانتفاء الموضوع انما هو في ما كان من قبيل الالفاظ والمفهوم من قبيل اللقب والعدد في
وظاهر ان ذلك لو ترتب يتمشى على صورة وجود المفهوم مع ان المذكور في السابق هو اختيار عدم المفهوم
من اصله الوجه الخامس ما نقله الشيخ عن جماعة وهو انا لو فرضنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير
المفيد للعلم فلا ريب ثم الاستدلال ايضا من جهة تعارضه بما دل عليه التعليل من عموم وجوب التبين لكل
خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم لاجل العمل به سواء كان المخبر فاسقا او عادلا والتعارض بينهما العامين
العموم من وجه ولا ريب في كون الترجيح مع الثاني من جهة قوة التعليل فيلزم تخصيص عموم المفهوم
بمقتضى التعليل فلا يدل على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لا يقال ان ذلك وان كان مقتضى القاعدة
الا انه غير ممكن في هذا المورد لان تخصيص المفهوم بما دل عليه التعليل يوجب اختصاص المراد من المفهوم
بالفرد الذي لا فائدة في بيانه وهو خبر العادل المفيد للعلم فيكون لغوا لكون قبول الخبر المفيد للعلم من
قبيل الضروريات ولو كان المخبر فاسقا فلا بد ان يقال ان الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم والمنطوق
معا لما عرفت من عدم الفائدة في بيان حكمه فعلى هذا يكون المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل فيلزم
تخصيصه به لانا نقول ما ذكرت اخيرا من كون المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم بناء على فرض وجود
المفهوم ولكن نقول انه اذا وقع التعارض بين ظهور التعليل وبين ظهور اصل الجملة الشرطية
كلا او الوصفية في ثبوت المفهوم كان الاخذ بظهور التعليل والحكم بخلو الجملة عن المفهوم من اصله
اولى من ارتكاب التخصيص في التعليل وليس ذلك من اجل منع ما ذهب اليه الاكثر وهو المختار
من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لانه على فرض تسليم جريانه في الكلام الواحد المتصل
فانما هو في غير العلة والمعلول واما فيهما فيمنع جواز ذلك من جهة ما يظهر من العرف ان المعلول
يتبع العلة في العموم والخصوص كما ترى ان العلة تخصص مورد المعلول اذا كان عاما بحسب اللفظ
والعلة خاصا كما في قول القائل لا تاكل الرمان لانه حامض فيخصص الحكم بالافراد الحامضة
فيكون عدم التقييد في الرمان في اللفظ من جهة ذكر علة الحموضة في الكلام وقد توجب عموم
المعلول اذا كانت العلة عاما وان كان المعلول خاصا بحسب دلالة اللفظ كما في قول
القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك النسوان او اذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه لانك

لا تامن

لا تامن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان نعم انما يكون تخصيص
النسوان بالذكر لنكتة خاصة او رعاية لا يخطرها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه التنبيه على
فسق الوليد فظهر من جميع ذلك ان ظهور التعليل اقوى بحيث لا يقاوم معارضة ظهور مفهوم منطوق المعلول
فضلا عن ظهور مفهومه ثم نبه الشيخ ره على ان هذا الايراد مبني على ان يكون المراد من التبين هو التبين
العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه ومادته لكونه ماخوذا من البيان وهو بمعنى الوضوح والظهور ولكن يمكن
ان يحمل المراد على ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة وعلى هذا فيندفع
الايراد المذكور من حيث عدم منافاة المفهوم بناء على شموله لخبر العادل الغير المفيد للعلم لمقتضى
التعليل لحصول التبين الذي بمعنى الاطمئنان من خبر العادل الا في غالبا بخلاف الفاسق فيجب
فيه تحصيل الاطمئنان من الخارج الا انه يلزم حينئذ ايراد آخر على الاستدلال بالمفهوم من جهة دلالة
المنطوق بناء على هذا التوجيه على حجية كل ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى واما الوجه الثاني من وجوه الاستدلال
وهو الاستدلال بمفهوم الوصف فيرد فيه ان الحق عدم اعتبار مفهوم الوصف في اثبات الحجية الا انه ذكره و
نحنا المحقق على خلافهما واما ما ذكره الفاضل القمي من كونه معتبرا في خصوص المورد واشباهه من جهة
انضمام القرائن الخارجية فلعل نظره الى ان كون فائدة الوصف هو افادة المفهوم وانتفاء الحكم عند انتفائه
اظهر فوائدها من غيره من الفوائد المتصورة كالاهتمام بحال المذكور او احتياج السامع اليه او غير ذلك لكون المقام مقام
اعطاء القاعدة والحكم الكلي فيلزم ذكر تمام الموضوع وفيه ان ملاحظة مورد الاية تشهد بكون الفائدة هو التنبيه
على فسق الوليد فظهر مما ذكر من الاحتمالات هنا ايضا فالاى جريان الوجوه المتقدمة الواردة على الاستدلال
بمفهوم الشرط هنا ايضا كالوجه الاول الوارد على كيفية التقرير والوجه الرابع الراجع الى النقض بخبر الواسطة
والوجه الخامس الدال على تعارضه بمقتضى التعليل فان شئت التطبيق فراجع اليها فلا حاجة الى الاعادة
واما الوجه الثالث المذكورة في تقريب الاستدلال فيظهر من كلام الشيخ ره حيث نقل الوجهين اعني
الاستدلال بمفهوم الشرط وهذا الوجه المنقول عن كلام السيد عميد الدين ثم جعل في الجواب دوران
الاستدلال بين مفهوم الشرط وبين مفهوم الوصف ان هذا الوجه الاخير راجع الى مفهوم الوصف
وبه صرح بعض من تاخر وقال ان ذلك غير قابل الا على ارادة مفهوم الوصف هذا ولكن

من ٢ الخاصة

الذي يظهر من تتبع كلماتهم وملاحظة القرائن علما ارشدنا الى جملة منها كون ذلك وجها اخر غير التمسك
بمفهوم الوصف ومما يشهد بذلك ان المحقق والكاظمي قال ان لهم في الاستدلال بهذه الاية مسالك
وعد كل واحد من الاستدلال بمفهوم الوصف والاستدلال بهذا الوجه مسلكا مستقلا وبالجملة فليس
مرادهم من هذا الوجه الاستدلال بمفهوم الوصف وانما هو وجه آخر مستقل فبناء على ذلك لا بد
من تحقيق الكلام فيه وقد اشرنا عند نقل كلامهم في تقريب الاستدلال بهذا الوجه الى بيان المراد من
المناسبة والاقتران ولكن قولهم وقد اجتمع فيه امران في خبر الفاسق وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد
وعرضي وهو كونه فاسقا محل نظر لانه ان اريد ملاحظة الخبر من حيث كونه خبر الواحد مع [illegible] ملاحظة
الوصف العنواني وكذا الملاحظة كونه خبر الفاسق مع ملاحظة الوصف العنواني فلا ريب في كون كلا الوصفين
ذاتيا كما قرر في محله من ان الضرب مثلا بالنسبة الى زيد عرضي وبالنسبة الى الضارب ذاتي لامتناع انفكاكه
عنه مع فرض ملاحظة الوصف العنواني وان اريد ملاحظة كونه خبر الواحد وكونه خبر الفاسق من غير
ملاحظة الوصفين فلا ريب في كون كليهما ح عرضيا فلا يظهر وجه الفرق ويمكن التوجيه بان المراد ملاحظة
الخبر من حيث متعلقه اعني الشخص المخبر فالوحدة وصف ذاتي له لاجل المخبر لامتناع انفكاكه عنه بخلاف
الفسق فانه وصف عرضي له لامكان انفكاكه عنه بالتوبة والعدالة فعلى هذا قد اجتمع فيه امران في الخبر باعتبار
ملاحظة متعلقه وهذا غاية ما يمكن ان يوجه به هذا الكلام والظاهر ان مرادهم هو ذلك لا غير اذا عرفت
ذلك فنقول اورد المحقق الجهبذ على هذا الاستدلال بان علل الشرع من قبيل المعرفات فيمكن اجتماع
معرفين او معرفات في مورد واحد وعلى هذا فلا يتم الاستدلال لانه يجوز ان يكون للحكم معرفين
علتان فلا يلزم زوال الحكم بارتفاع احدهما لقيام الآخر مقام الاول والمراد من المعرف انه
علامة لمعرفة المعرف فيجوز ان يكون للشيء علامات متعددة كما اذا رايت مركب القاضي في باب الحمام
فيكون علامة لكون القاضي في الحمام فيجوز ان يكون هناك علامة اخرى ايضا لوجود
القاضي في الحمام لكون غلامه ايضا في الباب وانتظار رفقته واصحابه عند الباب وغير ذلك
ففي ما نحن فيه يجوز ان يكون كل واحد من كونه خبر الواحد وكونه خبر الفاسق علة ومعرفة للحكم
اعني وجوب التبين فاذا فقدت احدهما اعني الفسق قامت الاخرى مقامها بموجب التبين في خبر العادل
ايضا من جهة كونه خبر الواحد وفيه انا قد حققنا في محله ان المعرفات ايضا تشارك العلل في عدم

بجواز

جواز الاجتماع لان المعرف ايضا علة لحصول المعرفة كما ان العلة سبب لحصول الذات فاذا
حصل العلم من احدهما مستقلا يمتنع مدخلية المعرف الآخر في حصول هذا العلم فالاولى في تقرير
الايراد على الاستدلال بهذا الوجه ان يقال ان تمامية الاستدلال موقوفة على استظهار امور ثلثة
في الاية الاول كون الفسق علة لوجوب التبين الثاني كونه علة تامة مستقلة الثالث انحصار
العلة فيه بمعنى عدم وجود علة غيره ولو كانت شانية بمعنى وجود الآخر بحيث يقوم مقامه عند زواله
اما الامر الاول وكذا الثاني فلا يبعد استظهارهما من الاية بملاحظة المناسبة والاقتران نظرا الى
اقتران حكم شرعي بما يناسب ان يكون علة لهذا الحكم في العلية بل في كونه علة تامة لهذا الحكم واما الامر
الثالث فلا ظهور في الاية فيه لجواز ان يكون للحكم علة اخرى شانية تقوم مقام العلة الاولى عند
ارتفاعها فتقتضي فعليته ككونه خبر الواحد ح ويكون النكتة في اختصاصها بالذكر دون الاخرى بان
يقول ان جاءكم واحد بالخبر فتبينوا ظهر بالنظر من ملاحظة المورد من كون النكتة في ذلك التنبيه على
فسق الوليد حيث كان متهما في انظار الناس وبهذا اندفع ما اشار اليه في ضمن الاستدلال
من ان التعليل بالفسق دون كونه خبر الواحد ابدل على عدم صلاحية العلية والا لوجب الاستناد اليه
اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرض فيكون قد
حصل قبل حصول العرض ووجه الدفع ما عرفت من ان وجه ذكر الفاسق ليس من جهة ارادة التعليل
بل من جهة التنبيه لنكتة اخرى كما لا يخفى ويشهد بعدم انحصار العلة في الفسق ايضا ما عرفت من عموم التعليل
الوارد في الاية حيث دل على كون العلة مطلق كون الخبر معرضا للندم سواء كان من جهة كون المخبر فاسقا
او واحدا غاية الامر اجتماعهما في خبر الفاسق فيكون احدهما شانيا والآخر فعليا فقط ويكون علة ذكر
الفاسق دون الآخر للتنبيه على فسق الوليد كما عرفت ومن هنا ظهر اندفاع ما ذكره المحقق الكاظمي
وهو انه بعد اختياره صحة هذا الوجه قال فان قلت ان غاية الامر كون الوصف مشعرا بالعلة ولكن
لا دلالة على انحصار العلة فيه فيحتمل وجود علة اخرى تقوم مقامه عند ارتفاعه مثلا اذا قال اكرم العلماء فان نسبة
العلم للاكرام مشعر بكونه علة لوجوب الاكرام ولكن لا ينافي ان الادب او الاحسان ايضا علة لوجوب الاكرام
فيجب الاكرام فيمن وجد فيه الادب او الاحسان دون العلم قلت الظهور الشخصي اقوى بالاعتبار من الظهور
النوعي فما ذكرته وان كان مقتضى ذلك بالنوع الا انه ليس كذلك في خصوص هذا المورد لان الظاهر

فيه منهم الاخبار لانه كانت عادة الناس وبنائهم على العمل بخبر كل مخبر
في امور معاشهم ومعادهم فنهى الله تعالى عن العمل بخبر الفاسق وقبل البيان و وجه الاندفاع هو عموم التعليل
الموجب لعموم الرد لكل خبر يكون معرض الندم من جهة كونه غير علمي لا خصوص خبر الفاسق وقد عرفت
ان وجه اختصاص الفاسق بالذكر هو التنبيه على فسق الوليد فتأمل ولا تغفل واما الوجه الرابع من وجوه
تقريب الاستدلال بالآية وهو الاستدلال على اكثر اقسام الخبر بالمنطوق وعلى خبر العادل بالاولوية او
تنقيح المناط بجعل التبين اعم من التبين الظني والعلمي فيرد عليه كونه خلاف الظاهر لان معنى التبين هو
طلب البيان والوضوح فلا يصدق على غير صورة العلم فحمله على ما يشمل التبين الظني مجاز لا دليل عليه بل من المجاز
الغير المتعارف جدا مضافا الى منافاته للمورد من جهة استلزامه اقدام الصحابة والجماعة الكثيرة من العقلاء
على العمل بقول الوليد مع عدم حصول الظن العلمي وهو ظاهر الفساد واما الوجه الخامس فهو صحيح بناء على
ما ذكره المستدل في اتمام بيانه وقال ان المراد من التبين تحصيل الاطمينان والوثوق وهو علم عادي
واطلاق البيان والعلم عليه متعارف فنقول بحجية كل خبر افاد الاطمينان سواء كان عادلا او غيره وعدم
اعتبار غيره مطلقا كما ان الصحيح عند القدماء كان عبارة عما افاد الاطمينان مطلقا دون غيره مطلقا نعم
الغالب حصول الاطمينان من خبر العادل والموثق من حيث العدالة او الوثاقة دون غيرهما بخلاف
الخبر الضعيف فان الغالب فيه العكس ويؤيد ذلك اعني حمل التبين على الاطمينان ان الخبر الضعيف
الذي كان معتمد الاوثق والاطمينان قد ثبت اعتباره بالاجماع وبناء العقلاء ولو جعلنا التبين على تحصيل
العلم يلزم تخصيص الآية ولا يخفى ان حملها على معنى لا يلزم التخصيص اولى فان قلت فعلى ما ذكرت
ايضا من حمل التبين على التبين الاطميناني يلزم المجاز وقد قرر في محله انه اذا دار الامر بين المجاز
والتخصيص فالتخصيص اولى قلت نعم ذلك لو عرفنا بان المراد في العرف لكان الارادة منه ايضا مجاز
اظهر في نظرهم من هذا التخصيص واما اقدام الصحابة على الاعتماد بقول الوليد من دون تحصيل
الاطمينان فلعله كان من جهة الاشتباه والاعتقاد باول مرتبة الظن بها او يكفي الاستدلال بالتعليل الوارد
في الذيل بناء على القول باعتبار خبر الواحد بشرط الاطمينان ولو جعل التبين محمولا على التبين العلمي
بان نقول ان التبين العلمي لازم في كل مورد كان معرض الندم ولكن هذا المورد الذي يحصل

فيه الاطمينان ليس معرض الندم فلا يجب التبين اصلا ولكن لا يخفى ان ذلك ليس استدلالا
على حجية خبر الواحد بالآية بل استدلال على اعتبار الاطمينان وهو غير محتاج اليه لثبوته ببناء العقلاء
كما ظهر بما مر واورد على الآية بوجوه يمكن الجواب عنها ولكان بعضها الجلي بتكلف في جوابه فالاول
ما ذكره جماعة على اختلاف يسير في التقرير وهو ان الآية وردت في الوليد بن عقبة حيث ارسله النبي صلى الله عليه وآله لاخذ
الصدقات فاستقبلوه بالخيل والرجال للتجليل والاكرام فزعم الوليد انهم قصدوا المخالفة والقتال
فرجع واخبر بان القوم ارتدوا ومنعوا عن اداء الصدقات فنزلت الآية آمرة بوجوب التبين في خبره
لكونه فاسقا فلو كان مفهوم الآية هو وجوب قبول خبر العادل [illegible] تخصيص المورد بعدم جواز قبول
العدل الواحد في الاخبار بالارتداد فيدور الامر بين امور اربعة الاول ان لا يكون لهذه الجملة الشرطية
مفهوم فتكون مجازا بناء على كونها حقيقة في الدلالة على كون انتفاء الشرط سببا لانتفاء الجزاء الثاني
دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وان كان بطريق الالتزام التبيني الثالث التقييد داخل والقيد خارج
فاستعمالها مجردة عن التقييد بالحصر ان المفهوم مجاز الثاني كون المورد خارجا عن مخصص خارجي الثالث
التزام التقييد في اصل المفهوم بان يقال المراد من المفهوم انه لا يجب التبين في خبر العادل
سواء انضم اليه فاسق آخر ام لا فيكون في الجملة وهذا الاحتمال يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد منه
انه لا يجب التبين في خبر العادل في غير الموضوعات اعم من الارتداد الثاني ان يراد انه لا يجب التبين
في خبر العادل في غير الاخبار بالارتداد فنقول ان التقييد والتخصيص وان كانا راجحين على المجاز
نوعا الا ان هذا الصنف منهما اعني ما كان تخصيصا بالمورد وتقييدا للمفهوم بما لم يكن في المنطوق
اشعار اليه مرجوح من المجاز قطعا فيتعين حمل الآية على المجاز وعدم ارادة المفهوم او يجاب عنه بان
المنطوق في التقدير يتضمن قيدا آخر لان تقديره ان جاءكم فاسق فتبينوا مطلقا سواء انضم اليه فاسق
آخر ام لا فيكون مفهومه ان جاءكم عادل فلا يجب التبين في الجملة بمعنى يجب القبول بدون الانضمام في
بعض الموارد ومع الانضمام في البعض الآخر فالتفصيل حاله موكول الى محله وانما هو في الآية بيان لحكم
خبر العادل في الجملة اجمالا لا تفصيلا ولكن فيه ضعف ظاهر لعدم الدليل على تقدير القيد المذكور فيها وعدم دلالتها
على المفهوم بهذا المعنى ولو بعد ضم القيد المذكور في المنطوق لان المفهوم انما يكون هو وجوب قبول خبر العادل

مطلقا بان يكون النفي راجعا الى المقيد او الحكم لا الى القيد فيتوجه الايراد الاول واما ان يكون راجعا
الى القيد فلا يفيد الا عدم وجوب التبين في خبر العادل في الجملة يعني ولو في بعض الموارد يعني ولو في صورة الانضمام
فلا يفيد حجية خبر الواحد الغير المتعدد اللهم الا ان يجاب بما ذكره بعضهم من ان مفهوم المنطوق وجوب التبين في
خبر الفاسق والمراد من المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل في الجملة يعني انه يجب قبول خبر العادل
مطلقا اي في جميع الموارد في الجملة يعني ولو بشرط الانضمام في بعض الموارد الثاني ما ذكره المحقق الكاظمي وهو
ان حمل الجملة الشرطية على ارادة المفهوم انما يكون من جهة عدم ظهور الفائدة في التقييد بالشرط سواه واما اذا
وجدت فائدة اخرى غير ارادة المفهوم فلا يبقى دليل على ارادة المفهوم فلما كان الكلام في مقام
اعطاء القاعدة وبيان الكلية فتحصل الفائدة بان يكون التقييد بالشرط لارادة الدلالة على التعميم كقولك
كلما جائك زيد فاعطه درهما ومن يجيئك منهم فاعزه فالمقصود افادة الدوام والاستمرار كقول الشاعر
تارة تعتزوا الى فخر تارة وغير ذلك من الموارد الكثيرة فلا دلالة فيها على كون قصد المتكلم الى الانتفاء عند
الانتفاء فما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان المقصود بيان كلية الحكم وتعميمه بالنسبة الى جميع اقسام
خبر الفاسق فلا دلالة فيه على ارادة المفهوم واجيب اولا بانا نمنع رفع اليد عن المفهوم بمجرد احتمال
ارادة التعميم وكون الكلام في مقام اعطاء القاعدة لانا ندعي كون الجملة الشرطية حقيقة في افادة المفهوم
والدلالة على كون انتفاء الاول علة للانتفاء والثاني علة عليه بانه منحصرة فيها فحينئذ لا يجوز الخروج عن مقتضى
اصالة الحقيقة الا ان يعلم ارادة المجاز بان يقوم قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة ففي الامثلة التي ذكرها انما هو
من جهة قرينة المقام وثانيا انا لو سلمنا ذلك فانما نسلم فيما كان اداة الشرط موضوعا للعموم ككلما ومتى
ونحوهما واما فيما نحن فيه فهو ما كان من ادوات الاهمال فلا تأتي في خبر العدم [illegible] على ارادة العموم اصلا
الثالث ان المفهوم عبارة عن رفع المنطوق فيختلفان في الكم اي في الكلية والجزئية لان رفع السالبة
الكلية يكون موجبة جزئية كما ان رفع الموجبة الكلية يكون سالبة جزئية فالمنطوق في الاية في تقدير السالبة
الكلية لان معناه ان كل ما اخبر به الفاسق لا يجوز قبوله ويجب التبين فيه فيصير المفهوم موجبة جزئية
وهي انه يجوز قبول خبر غير الفاسق في الجملة ولا يجب التبين في خبر العادل كذلك اي في بعض الموارد
فيصدق ذلك ولو ثبت قبول خبر العادل في مورد واحد كما صرحوا في مسئلة الشراء او الابتياع بانه يكفي
اخبار البايع بالبراءة لها اذا كان عادلا بل وافرط بعض الاساطين وقال بكفاية اخبار العادل الخارج

ايضا

ايضا بالبراءة البايع وحينئذ فلا يدل مفهوم الاية على حجية خبر العادل في الاحكام مطلقا والجواب انا نمنع
كون المفهوم المخالفة من باب النقيض المنطقي حتى يلزم الاختلاف في الكم مع انه يشترط في التناقض
المنطقي اتحاد الموضوع في القضيتين والا فان المفهوم ليس كذلك فيلزم موافقته مع المنطوق في الكم
فيكون مفهوم السالبة الكلية موجبة كلية ولهذا جعلوا في الفقه مفهوم قوله كل ما يؤكل لحمه يجوز التوضؤ من
بوله ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضؤ من بوله مضافا الى انه لو سلمنا ذلك يعني كون مفهوم المخالفة
بطريق النقيض المنطقي في لزوم المخالفة في الكم فانما نسلم فيما كان في المنطوق عموم لفظي لا في مثل ما
كان مدخول الاداة [illegible] لكونه قضية مهملة واما ثبت العموم بدليل الحكمة كما في الاية فان المفهوم مع قطع
النظر عن دليل الحكمة يصير قضية مهملة مثل المنطوق فيجري دليل الحكمة فيه ايضا كما في المنطوق فيصير
المنطوق والمفهوم كليهما كليين بالنظر الى دليل الحكمة الرابع ان الاستدلال انما هو في مقابلة السيد وهو لا يقول
بحجية المفاهيم مطلقا حتى مفهوم الغاية حيث انه من اقوى المفاهيم فكيف يلزم بالتمسك بمفهوم الاية والجواب
ان الاستدلال لا يلزم ان يكون بالدليل الالزامي اذ يصح ان يكون دليلا اقناعيا مبنيا على ما هو التحقيق من حجية مفهوم
الشرط الخامس ان الاية واردة مورد الغالب اذ كان غالب الناس في ذلك الزمان اهل الفسق والنفاق وقد صرحوا
في باب المفاهيم ان الشرط وسائر القيود اذا ورد مورد الغالب فلا يكون له مفهوم حينئذ واجيب بان ذلك
انما هو فيما اذا كانت الغلبة ظاهرة بحيث ينصرف العرف اليها بمجرد الالتفات الى الفرد المذكور واما الغلبة في الاية
فلو سلمت فانما هي مختفية لا يلتفت اهل العرف اليها فلا يصلح لكونها قرينة على عدم ارادة المفهوم والخروج عن الحقيقة
السادس ان مفهوم الاية غير معمول به في مورده لان الخطاب الى النبي ص واهل البيت ع اعني عليا والحسن والحسين
ولا اقل من دخولهم فيه ولا يجوز لهم العمل بخبر الواحد في الاحكام اجماعا فيجب تخصيصه بالموضوعات لئلا يلزم
اخراج المورد واجيب بوجهين الاول منع كون الخطاب للنبي واهل البيت ع ومنع دخولهم فيه لما حقق في محله
من ان خطابات القران من باب اياك اعني واسمعي يا جارة مضافا الى شهادة صدر الاية بخروج النبي ص منه
لقوله يا ايها الذين امنوا الاية الثاني انه لو سلمنا كون الخطاب لهم ع واختصاص حكم المفهوم بالموضوعات نقول
انه اذا ثبت جواز عملهم بخبر العادل في الموضوعات فيثبت جواز العمل به في الموضوع لغيرهم ايضا لعدم القائل بالفرق في التكليف
فاذا ثبت جواز العمل بخبر العادل في الموضوعات بالنسبة الينا فيثبت جواز العمل به في الاحكام ايضا لوجهين الاول
عدم القول بالفصل لان كل من قال بحجية خبر الواحد في الموضوعات قال بها في الاحكام ايضا الثاني الاولوية لان
الموضوعات ليس بيانها من وظيفة الشارع وكان اخذها من طريق اخر بخلاف الاحكام حيث ان وظيفة الشارع

بيان الاحكام ولكن اخذها الاصحاب اذا بين طريق العلم في الموضوعات وجعل خبر الواحد امارة فيها فلا بد
من جعلها امارة في الاحكام ايضا لكونها ادل واجب بالبيان من الموضوعات كما عرفت فهذا التقريب يتم حجية خبر العادل
مطلقا حتى في الاحكام ايضا وبهذا يندفع الايراد والجواب ان المراد من تسليم حجية خبر الواحد في الموضوعات اما ان يكون
مع الانضمام او بدون الانضمام فان اراد الاول فالوجهان المذكوران ممنوعان اما الاجماع المركب وعدم القول
بالفصل فلوجود القائل بالفصل لان السيد وغيره من موافقيه انما يقولون بحجية البينة في الموضوعات ويمنعون
من العمل بخبر الواحد في الاحكام واما الاولوية فمن الواضح انه لا معنى لكون خبر الواحد في الاحكام اولى
من حجية خبر العادل المتعدد في الموضوعات ولا استلزام اصلا في الاول وان اراد كون خبر العادل حجة
في الموضوعات بدون الانضمام فان اراد الكلية بمعنى جواز العمل بخبر العادل الواحد في كل جميع الموضوعات
فلا ريب في بطلانه ومخالفته لمذهب الاصحاب كلهم وان اراد كونه حجة في بعض الموارد منها مثل
مسئلة الاستبراء اذا لا امة وكفاية قول العادل الواحد البايع اذا اخبر باستبرائه لها ففيه منع الاجماع
المركب اذ الظاهر ان ابن زهرة صرح في الغنية في تلك المسئلة بكفاية اخبار البايع بالاستبراء اذا كان عادلا
مع انه ينكر حجية خبر الواحد في الاحكام ونمنع الاولوية ثانيا لعدم وجود الاولوية بين كون خبر العادل
جائزا في خصوص مورد من جميع الموضوعات وبين جواز العمل به في الاحكام مطلقا والا لجاز التعدي
الى ساير الموضوعات ايضا اذ لا اولوية الى الاحكام فاختصاص هذه المورد بالخصوص انما هو لحكمة من بين الموضوعات
الكثيرة بدليل تعبدي لكشف عن وجود حكمة فيها مختصة بها علينا فكيف يمكن ادعاء الاولوية مطلقا الاحكام منها
السابع ان مفهوم الآية معارض بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة بينهما عموم من وجه والترجيح مع الثاني
لانها من قبيل المنطوق وكون الاول من قبيل المفهوم ومن الواضح ان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم مضافا الى كثرة عددها
وان لم يكن احد الرجحان فنقول انهما يتعارضان ويتساقطان فيلزم الرجوع الى اصالة عدم الحجية واما بيان وجه كون
النسبة بينهما العموم من وجه فيتقرر بوجوه الاول ان الآيات الناهية قد خصصت بغير البينة العادلة والمفهوم شامل للبينة
وغيرها الثاني انها مخصوصة بغير صورة التمكن من العلم والمفهوم يدل على حجية خبر العادل اعم من صورة التمكن من العلم
وغيرها الثالث انها غير شاملة لخبر العادل المفيد للعلم والمفهوم اعم منه ومن غيره بل الكلية بيان حرمته خصوصا في
الآيات الناهية واما حرمة عمومها فلو فرض من عمومها لا يمكن الحكم من خبر العادل او من غيره من القياس والاستحسان
وغيرها واما مرد الاجماع فهو خبر العادل الغير المفيد للعلم غير البينة عند التمكن من تحصيل العلم والجواب بمنع كون
النسبة بينهما العموم من وجه وعدم صلاحية الوجوه الثلاثة لذلك اما الاول والثاني فلانه لا اشكال في كونها

شاملة

شاملة للبينة وغيرها وصورة التمكن وغيرها بحسب اصل الاقتضاء والادلة اللفظية غاية الامر ثبوت التخصيص بها
بالدليل الخارجي اما من النقل او العقل وحينئذ نقول ان هذا المفهوم ايضا مخصص آخر مثل ساير المخصصات الواردة
عليها في كون الجميع في عرض واحد فلا وجه لتخصيص العام ببعض المخصصات اولا ثم ملاحظة النسبة بين ما بقي
من العام بعد التخصيص وبين الخاص الآخر حتى تكون نسبة العموم من وجه فيمتنع بل لا بد من ملاحظة جميع المخصصات في مرتبة
واحدة فاذا لوحظ المفهوم مع اصل مدلول الآية فلا ريب في كونه اخص منها واما الثالث فلما اشرنا فيما تقدم
ان الخبر المفيد للعلم ليس داخلا في الآية لا منطوقا ولا مفهوما فيكون المفهوم اخص مطلقا من الآيات
الناهية من جميع الوجوه فيلزم تخصيص الآيات بهذا المفهوم لما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى
من ظهور العام في العموم الثامن ان التعليل الوارد في الآية يمنع عن العمل بالمفهوم في الاحكام لان
منطوق الآية مختص بالموضوعات لا محالة لحصول العلة فيه ومن المعلوم ان الاحكام ليست كذلك لان العلة
اعني اصابة القوم بالجهالة والوقوع في الندم من اجله لا تتصور الا في الموضوعات لانه لو عمل بخبر الواحد
في وجوب التسبيحات الثلث مثلا في الصلوة مع عدم حصول التبين والعلم ثم ظهر المخالفة وعدم كونه حكم
الاسلام فلا يعقل هنا اصابة قوم بجهالة وهكذا في ساير مسائل الاحكام فاذا ثبت اختصاص مجرى العلة
في الموضوعات فيختص المنطوق الذي هو المعلول ايضا مختصا بالموضوعات وحينئذ يلزم اختصاص المفهوم ايضا
على ميزان دلالة المنطوق فيختص المفهوم ايضا بالموضوعات ولا يصح ادعاء دلالة الآية على حجية خبر الواحد
العادل في الاحكام والجواب اولا بامكان جريان العلة في الاحكام ايضا ولو في الجملة كالموضوعات
مثل بعض مسائل الحدود والقصاص والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها مثلا اذا اخبر واحد
بانه يجب قتل من تعمد بالكذب مثلا او رجم من قبل الاجنبية ونحو ذلك فيلزم من العمل بهذا الخبر
اصابة قوم بجهالة وترتب الندم عليه عند ظهور الخلاف وثانيا بمنع كون ذلك علة اذ يمكن ان تكون اصابة
القوم حكمة للحكم فلا يلزم اطرادها بحسب اطراد الحكم وثالثا انا نسلم كونها علة لوجوب التبين وعدم
القبول ونقول ان اللازم حينئذ دوران الحكم مدارها فاذا لم توجد العلة في الاحكام كما اعترف به
المورد فيلزم انتفاء الحكم فيها فلا يجب التبين في خبر العادل في الاحكام لانتفاء الخوف من اصابة
قوم بجهالة فيثبت المدعى ويظهر من باب منصوص العلة وفي هذا الوجه الاخير نظر من وجوه الاول ان ذلك
لا يكون استدلالا بمفهوم الآية اعني مفهوم الشرط او الوصف بل هو استدلال بمفهوم العلة المنصوصة كما
اعترف به المجيب الثاني ان ذلك مخالف لما تقرر من قاعدة اخذ المفهوم لان المنطوق اذا كان

مختصة بالموضوعات بمقتضى العلة فكيف يمكن جعل المفهوم اعني مفهوم الشرط اعم من الاحكام الثالث
ان مفهوم التعليل ايضا قاصر عن الدلالة بالنسبة الى الاحكام بناء على عدم كونها محلا لجريان العلة فيها لان
القاعدة في العلة المنصوصة مثل قوله الخمر حرام لانه مسكر انها تدل على وجود الحكم اعني الحرمة في كل ما وجدت فيه
العلة اعني الاسكار سواء وجدت في المورد اعني الخمر او في غيره مثل الفقاع ويدل بالمفهوم على انتفاء الحرمة عن المورد
عند زوال الاسكار منه وكذا على انتفاء الحرمة من كل مورد ثبت فيه الحرمة من اجل وجود الاسكار فيه اذا
ارتفعت العلة وزال الاسكار منه ولا يدل على انتفاء الحرمة في كل ما لم يكن من جنس المسكرات من الاصل
كالماء والتراب وغيرهما ففيما نحن فيه انما يدل مفهوم التعليل على انتفاء الحكم اعني وجوب التبين
من كل ما كان موردا لجريان العلة فيه عند زوالها منه بمعنى انه يدل على عدم وجوب التبين اذا ارتفع مخافة
الاصابة من فرد من الموضوعات ولا يدل على انتفاء الحكم في كل ما لم يكن محلا للاصابة اصلا كالاحكام
بناء على المفروض التاسع ان المفهوم غير شامل للاخبار المتعارضة اما من جهة انصرافه لغيرها او من جهة
انه لو كان شاملا لها ايضا للزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لانه يلزم ان يراد من وجوب
العمل بالنسبة الى خبر العادل الغير المتعارض الوجوب العيني وبالنسبة الى الاخبار المتعارضة الوجوب التخييري
والجواب منع الانصراف والتعيين وان الاخبار المتعارضة اغلب الافراد فلا يصح دعوى انصراف
الخبر لغيرها ومنع لزوم استعمال اللفظين في المعنيين لعدم كون النظر في الاية الى احد الامرين
قطعا بل المراد من وجوب العمل بخبر العادل كونه حجة في نفسه فكل واحد من الخبرين المتعارضين
حجة في حد نفسه يجب العمل به لو لم يمنع عنه معارضة الاخر وذلك مثل قوله يجب اداء صلاة الظهر
مع قوله يجب اداء صلاة الايات فتزاحم الصلوتين في مورد لا يوجب استعمال لفظ الواجب في المعنيين
اعني الوجوب العيني بالنسبة الى غير صورة المزاحمة والوجوب التخييري بالنسبة الى صورة المزاحمة العاشر
انه لا يمكن العمل بالمفهوم في الاخبار الواردة في الاحكام الشرعية للعلم الاجمالي بوجود المعارض
فلا بد في العمل بها من الفحص عن وجود المعارض فلا يجوز العمل بخبر العادل في الاحكام الا
بعد التبين والفحص فلا بد من تخصيص المفهوم الدال على وجوب العمل بخبر العادل من غير فحص
في الموضوعات الخارجية فان ظاهر الاية لا يجب التفحص فيها عن المعارض ولكن نريد من وجوب القبول
فيها قبوله في الجملة ولو في صورة انضمام عدل آخر اليه فلا يمكن ان يقال انه اذا اثبت قبول خبر الواحد
في الموضوعات الخارجية مطلقا يلزم قبوله في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية كما تقدم اليه

الاشارة

الاشارة فيما سبق واجيب بان الفحص عن المعارض غير التبين الواجب في خبر الفاسق اما اولا فلان
الفحص عن المعارض يؤكد حجية خبر العدل لان مرجعه الى الفحص عما اوجب الشارع العمل به الى خبر العدل
الاخر كما اوجب العمل بهذا والتبين الواجب في الاية ينافي حجية خبر الفاسق لانه عبارة عن التوقف
والتماس دليل آخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول بخلاف ما اذا وجد
المعارض في خبر العادل فانه يجب الاخذ بالراجح منهما وان تساويا فلانه يجب العمل بهذا الخبر اعني خبر العادل
عند اليأس عن وجود المعارض بخلاف ما اذا ايئس عن العمل بتحصيل التبين في خبر الفاسق فانه يجب
التوقف حينئذ والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية مثلا ما لم يكن خبر الفاسق اصلا فالحاصل ان التبين
في خبر الفاسق عبارة عن اتباع الادلة لتحصيل المقتضي للحكم الذي تضمنه خبره والفحص في خبر العادل
طلب المانع عن اقتضاء الدليل الموجود وان اشترك الخبران في عدم جواز العمل بهما بمجرد المجيء فالفرق بينهما
واضح الحادي عشر ما ذكره بعضهم وهو ان المفهوم انما يدل على جواز العمل بقول العادل لا ليثبت وجوب
العمل به لان رفع الحرمة لا يفيد الا الجواز لا واجبا والا لعدم القول بالفصل لان كل من قال بالجواز
قال بالوجوب ردا بان معنى وجوب التبين هو الوجوب الشرطي بمعنى كونه شرطا للعمل بخبر الفاسق فيكون
معنى المفهوم ان التبين ليس شرطا في العمل بخبر العادل فاذا اثبت الترخيص بالعمل بخبره يصير من جملة المقدمات
لتحصيل التكاليف ولا ريب في ان تحصيل التكاليف واجب فيفيد وجوب مقدماته التي من جملتها العمل
بخبر العادل الثاني عشر ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد
واتباعه الذين هم عدول قد اخبروا بحكم الامام بعدم الحجية فاجاب بعد الاغماض عما ذكره فيما تقدم من عدم
شمول آية النبأ للاجماع المنقول لانصرافها وورودها في الاخبار عن حس لا الخبر الحدسي وبعد الاغماض ايضا
عن معارضته باخبار الشيخ بالاجماع على الحجية لوجود الدليل ان هذا الخبر اعني اخبار السيد عن الاجماع على عدم
حجية خبر الواحد يستلزم بطلان نفسه لانه خبر واحد [illegible] ايضا فحجية هذا الخبر يستلزم عدم حجيته فيبطل
بنفسه ويبقى سائر الاخبار تحت المفهوم سالما عن المعارض فان قلت انه لا يعم نفسه حتى يوجب ابطال
نفسه لعدم كونه موجودا قبل زمان التكلم قلنا انه وان كان لا يعم نفسه لقصور اللفظ عليه الا
انه يعلم بثبوت الحكم في هذا الفرد ايضا بتنقيح المناط القطعي لعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم ولكون المناط
هو كونه خبر الواحد وكذا لو بدل السيد عن انه اذا اثبت ثم ان هذا الاجماع الذي ادعيه الا باخبار كل ما
يجوز الاتكال عليه فنقول الا الثاني انه لو سلمنا جواز دخوله في الاية فنقول انه قد خرج عنها بالاجماع

من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين بعنوانه قد وقع على عدم حجية اما من النافين فلعدم قولهم بحجية
خبر الواحد مطلقا واما من المثبتين فلمنافاته لمقتضى مذهبهم والادلة التي اقاموها عليه نعم ان التأمل
التامل والعدل وجهه ان ذلك يصير اجماعا تقديريا لان قول النافين بعدم حجية هذا الخبر مبني على عدم وجود
مقتضى الحجية بعدم كونهم قائلين بحجية مطلق الاخبار وقول المثبتين بعدم حجية هذا الخبر من جهة وجود
المانع وهو القطع باشتباه المخبر فلم يثبت حجيته بمثل هذا الاجماع الثالث ان الامر دائر بين دخول
هذا الخبر وخروج سائر الاخبار وبين العكس يعني بين خروج هذا الخبر ودخول ما عداه ولا ريب ان
الثاني اي العكس يتعين لمجرد القبح اللازم من انتهاء التخصيص الى الواحد بل لان الاول اعني دخول
هذا الخبر وخروج ما عداه يستلزم الغاء المقصود من هذا الكلام اعني قوله في المفهوم انه يجب قبول خبر
العادل في بيان عدم حجية خبر العادل الواحد ويكون مساقا للافادة مجرد ذلك ولا ريب في ان
التعبير عن المقصود بما يدل على خلافه وعموم حجية خبر العادل قبيح جدا ومستهجن في الغاية كما يعلم
من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك زيد بالف خبر ثم اخبر بكذب جميعها فيكون مراد
القائل من قوله صدق العادل خصوص هذا الخبر لان ذلك اشتباه لا يكاد يخفى على الفطن ثم انه ينبغي
في هذا المقام سؤال وهو ان مرادهم من قولهم ان الآية لا تشمل الاخبار الحدسي هل هو الخبر الذي كان منشأ
للاخبار عن الحدس بان يكون المخبر به هو الحدس كما تصور في الاجماع للمتأخرين والاجماع على طريقة
الشيخ فان المدعي للاجماع على احد الطريقين انما يخبر عن حصول الحدس بقول الامام ع او الاعم منه ومن
ان لا يكون الكلام منشأ للاخبار عن حدسه وانما استعمل الحدس في بعض مقدمات تحصيل المخبر به مع
ذلك يريد الاخبار عن نفس المخبر به الامر نفسه مثل الاجماع المنقول على طريقة القدماء اذ اعمال الحدس
في تحصيله فان المدعي للاجماع القدماء انما يخبر عن الاتفاق المتضمن لقول الامام غاية الامر انا نعلم في
بعض الموارد انه قد استند في تحصيل ذلك الى الحدس فان كان مرادهم هو الاول فيرد حينئذ على الشيخ
في بابه ورسالته في الجواب من عدم شمول الآية للاجماع المنقول ان الاجماع الذي ادعاه السيد من القسم
الثاني لانه لا يقول بطريقة الشيخ ولا بطريقة المتأخرين ويدعي اجماع القدماء غاية الامر انا نعلم استناده

الى الحدس في تحصيل مقدماته وان كان مرادهم الاعم من القسمين وعدم شمول الآية لهما معا
فيلزم خروج المورد عنها لان موردها هو اخبار الوليد بارتداد القوم ومنعهم الزكوة وهو انما استند
في تحصيل ذلك الى الحدس ويدل على ذلك ما في الرواية من ان الوليد لما رآهم مستقبلين اليه فزعم
وفي آخر فحسب انهم مقاتلون فرجع واخبر بانهم ارتدوا ومنعوا الزكوة هذا والمختار عدم شمول
الآية للقسمين لا بعضها فانا نمنع من ان الآية انما تدل على القبول وعدم القبول من حيث الصدق
والكذب واما من حيث جواز الخطاء والاشتباه وعدمه فلا نظر في الآية اليها اصلا وانما المرجع فيها
الى اصالة عدم الغفلة والاشتباه الثابتة ببناء العقلاء وهي انما تجري في ما كان غالب المطابقة
كالخبر الحسي دون الخبر الحدسي لكثرة الوقوع في الخطاء فيه واما ما سمعت من لزوم اخراج المورد فليس
بوارد لان اخبار الوليد بارتدادهم ومنعهم من اداء الزكوة كان من باب الكذب والغرض او لا
من باب الحدس والاعتقاد لا نقل انما استعمل الحدس في الحكم بكونهم قاصدين لقتله من جهة العداوة
القديمة الحاصلة فيما بينه وبينهم من زمان الجاهلية ولا ريب في ان قصدهم لقتله من جهة العداوة التي
لا تستلزم ارتدادهم او قصدهم لمنع الزكوة لجواز كونهم مطيعين للنبي ص مع ذلك فلا وجه للحدس
من مقابلتهم او مقاتلتهم معه الى ارتدادهم فالحاصل انما اخبر به الوليد لم يكن من قبيل الخبر
الحدسي حتى لا تكون الآية شاملة له بل كان من قبيل الخبر الحسي الغير المطابق للواقع والاعتقاد
ما ... الشيخ ره ... من ان الآية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ الى الخبر
بلا واسطة فلا تعم الروايات المأثورة عن الائمة ع لاشتمالها على وسائط فاجاب ره بان ضعف
هذا الايراد واضح لان كل خبر مع الواسطة اذا تصورت كل واحدة من وسائطه يصير خبرا بلا واسطة
بحكم الآية مثلا اذا قال الشيخ ره حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني ابي قال حدثني الصفار
قال كتبت الى العسكري ع ... فهنا اخبار متعددة بتعدد الوسائط كلها اخبار بلا واسطة بالنسبة
اليها اما خبر الشيخ بقوله حدثني المفيد فخبر بلا واسطة حقيقة يجب تصديقه بحكم الآية فاذا حكم بصدقه
وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ ره فيكون في منزلة انا سمعنا الكلام من المفيد فاذا فلا ريب في
ان المفيد ايضا عادل قد اخبر بقوله حدثني الصدوق فيجب تصديقه ايضا فاذا حكمنا بصدقه يكون
كما لو سمعنا الكلام من الصدوق وهو ايضا عادل يجب تصديقه في اخباره بقوله حدثني ابي فيكون

ذكره الشيخ ره في رسالته ...

كما لو سمعنا الراوي يحدث بقوله حدثني الصفار فيجب تصديقه أيضا فيكون كما لو سمعنا إخبار الصفار بأنه
كتب إليه العسكري فيجب تصديق الصفار أيضا إذا كان عادلا فيكون كما لو شاهدنا الإمام يكتب إليه فيكون المكتوب
حجة فيثبت بخبر كل لاحق إخبار سابقه فالآية إنما تدل على كل لاحق بعد ثبوته بخبر الأول والحكم بصدق
الأول ثم إن الشيخ قده استشكل في الجواب بما حاصله أن من القاعدة العقلية لزوم تقدم تحقق الموضوع
قبل ثبوت الحكم له والأمر هنا ليس كذلك لأن خبر المفيد إنما تحقق خبريته بعد الحكم بوجوب تصديق
الشيخ بدلالة الآية وكذا الوسائط المتقدمة عليه فلا يجوز دلالة الآية على وجوب تصديق الخبر الذي تحقق
خبريته بنفس الآية لأن موضوعها هو الخبر فيلزم تحقق الخبرية قبل الآية وما يصير خبرا بحكم الآية كيف يصير
موضوعا لحكمها ثم أجاب بما حاصله في ذلك بوجهين الأول انتقاض هذه ~~القاعدة~~ الإشكال بورود مثله
في نظيره مما نحن فيه كالإقرار بالإقرار مع ثبوته بالإجماع والمراد من الإقرار بالإقرار هو أن يعترف
بإقراره الماضي بأن يقول لعلمي أني قد اعترفت في الزمان السابق المعهود بأن هذا الدار
لزيد فهذا الكلام ليس إقرارا [illegible] بكون الدار لزيد حتى تشمله قوله إقرار العقلاء على أنفسهم
جائز ولكنه إقرار بإقراره السابق فإذا حكم بوجوب مضي هذا الإقرار ثبت منه إقراره السابق بالدار
فيشمله الخبر أيضا وقد ثبت الإجماع عليه مع علمي بعدم وجود دليل في سوى أدلة الإقرار وكالإخبار
العادل بعدالة من أخبر بخبر فإن الآية تشمل الإخبار بعدالته بعنوان الشمول وكان هذا أيضا من المسلمات
عند من يقول بدلالة الآية على حجية خبر العادل والثاني أنه لو سلمنا عدم دلالة الآية عليه من حيث
الاقتضاء اللفظي من جهة عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا
يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لكن نقول إن ذلك لا يوجب التوقف في حكم هذا الفرد إلا
إذا علم المناط اللاحق في الحكم العام وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر لأن هذا الخروج مستند
إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله لا الفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول
حكم العام لهذا الأكثر فلو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال لا تعمل بأخبار زيد فإنه لا يجوز له العمل
به ولو اتكالا على عدم شمول [illegible] يدل على هذا الجواز ومن جملة الآيات التي استدل بها على حجية خبر العادل قوله
تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
إذا رجعوا إليهم [2] وأما وجه الاستدلال بها فمن وجهين الأول الاستدلال بكلمة لعل

[2] لعلهم يحذرون ع

لعلهم

لعلهم يحذرون كما ذكره صاحب المعالم قده بتقريب أن حقيقة لعل الترجي والترجي محال من العالم
بعواقب الأمور لكونه مبنيا على الجهل فلا بد من سلخه عن معناه الحقيقي وحمله على إرادة كون الحذر مطلوبا
ومحبوبا له لأنها أقرب إلى الحقيقة لأن الترجي مقارن للطلب فيكون المعنى حينئذ أن الحذر محبوب ومطلوب
فيصير في تقدير ليحذروا فهذه المقدمة توجب رجحان الحذر واستحباب قبول قول المنذرين وأما وجوبه كما
صرح به الشيخ في تقرير الاستدلال وقال إن الآية دالة على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون
اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد فقد ذكروا في بيان وجهه وجوها
ثلاثة الأول ما ذكره الفاضل القمي قده وهو أنه إذا تعذرت الحقيقة يتعين أقرب المجازات إليها
وأقرب المجازات إليها هنا هو المعنى الذي كان الاستعمال فيه أعني الوجوب ثم قال وقد بينا إفادة في
بحث الأمر لكنا نجده في بحث أدلة القرآن وهذا الكلام أعني يحتاج إلى البيان لا يخفى ما فيه
من أن أقرب المجازات إليها هنا هو مجرد الطلب الأعم لا خصوص الوجوب الثاني ما أشار إليه صاحب
المعالم وهو أن هذه المادة أعني مادة الحذر مما لا يعقل فيها الطلب الندبي إلا أنه إن كان مقتضي الحذر موجودا
يصير واجبا وإلا فلا يحسن فلا معنى لاستحباب الحذر وأورد عليه سلطان العلماء بأنه قد يتصور كون الحذر
حسنا من دون الوجوب كما إذا كان المقتضي محتملا كما ورد من أنه يكره الوضوء بالماء المشمس لأنه يورث
البرص وفي خبر آخر أنه من اتخذ شعرا ولم يفرقه فرقه الله بمنشار من النار فترى أن الشارع أوجب
الحذر والترك في أمثال هذه المقامات لكون ما ذكر من الغايات محتملا لا مقطوعا ومع ذلك جعل الترك
حسنا وردّه بعضهم بأن الكلام في المقام إنما هو في خصوص الروايات الواردة في الأحكام والعمدة فيها
ما كان من قبيل الإلزام كالوجوب والحرمة فتم الاستدلال صاحب المعالم في خصوص الإلزاميات لأنه إذا حمل خبر
الواحد بأن هذا واجب أو حرام فلا معنى لأن يقول الشارع إنه يستحب الأخذ بهذا الواجب أو ترك هذا الحرام
لأن الوجوب والاستحباب لا يجتمعان في مورد إلا في الواجب التخييري إذ كان أحد الأفراد أكمل وأفضل من
الباقي فإذا ثبت في الإلزاميات ثبت في الباقي إما بالإجماع المركب أو بالأولوية بناء على المسامحة في أدلة السنن والكراهة
ودون غير ما ذكر أن دلالة خبر الواحد بالوجوب أو الحرمة لا يفيد القطع بكون هذا الشيء واجبا أو حراما حتى
لا يعقل كون الأخذ به مستحبا بل يحتمل المطابقة وعدمها فيكون الأخذ به رجاء المطابقة من باب الاحتياط حسنا
عند العقل والشرع وأورد على ما ذكره السلطان ثانيا بأن المقتضي فيما ذكره من الخبرين معلوم الوجود لا محتمل
الوجود لأنه قال يورث البرص وقال فرقه الله وكلا الكلامين صريحان في كونهما غاية للأمرين وأورد كما

بان حسن الحذر مع عدم وجوبه انما يتصور في الضرر الدنيوي اذا كان وجوده محتملا واما في الضرر الاخروي فلا بد
من الوجوب لان احتمال العقاب لا يوجد الا مع ثبوت العلم بالتكليف بمقتضى قاعدة العدل وقبح الظلم فمتى
يوجد احتمال العقاب يكون التكليف ثابتا كما اذا كان الشك في المكلف به وفيه ان هذا الكلام غير مرتبط
بكلام السلطان لانه لم يذكر الضرر الدنيوي او الاخروي وانما ذكر احتمال المقتضي وعدمه وقد يكون المقتضي نفس ادراك
مصلحة التكليف وعدم فوات التكليف عنه لا دفع العقاب ولا ريب في تصور وجود هذا الاحتمال اعني رجاء ادراك
مصلحة التكليف مع عدم ثبوت التكليف اذ وجود الاحتياط الحسن تمام لا يقابل بالانكار كما لا يخفى الثالث
انه اذا ثبت رجحان العمل بخبر الواحد بدلالة الاية فيثبت الوجوب بالاجماع المركب فان كل من قال
بجواز العمل به او رجحانه قال بوجوبه كما اشير اليه في السابق الرابع انه لو لم يكن الحذر واجبا بعد كونه راجحا
للزم جواز العمل بالاصل في مقابل الدليل اعني خبر الواحد لان المفروض ان الكلام في ملاحظة خبر الواحد
من حيث كونه دليلا مستقلا لا من حيث تعارضه لسائر الادلة فحينئذ بلا ملاحظة في مقابل الاصل فلو جاز ترك
العمل بهذا الدليل للزم جواز العمل بالاصل في مقابله وهو باطل وفيه انه لم يثبت كونه دليلا ما لم يثبت وجوب العمل
بناء على ما ذكرنا من ان المراد في الاية انه يحسن في الاية الاخذ بقول المنذرين رجاء لصدقه ومطابقته فلا
يستلزم ذلك كونه دليلا كما هو ظاهر الوجه الثاني من وجهي الاستدلال ان لفظ لولا يكون للتحضيض اذا
دخل المضارع ويكون للتنديم اذا دخل الماضي كما يكون للامتناع اذا دخل الجملة الاسمية وفيما نحن فيه انما دخل الماضي
فيفيد التنديم ومعناه الملزمة واللوم على ترك النفر فاثبت الندامة واللوم على تركه يكون واجبا فاذا كان النفر
واجبا يكون غايته وهو التفقه والانذار ايضا واجبا لما كان غاية الواجب فهو واجب فحينئذ يصير الحذر ايضا
واجبا اما بان يقال ان الحذر ايضا غاية للتفقه والانذار فيكون غاية للغايات فيكون واجبا ايضا او يقال
ان ايجاب الانذار على هؤلاء يستلزم وجوب الحذر والقبول عليهم والا لكان وجوب الانذار لغوا كما قيل
نظير ذلك في قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن حيث استدل بتحريم الكتمان وجوب
الاظهار على التسليم على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام للزوم اللغوية لكون وجوب الاظهار خاليا عن الفائدة
لو لم يكن القبول واجبا ثم اورد عليه في ذلك بقوله فان قلت لا نسلم ان غاية النفر هو ما ذكرت من التفقه
والانذار بل الغرض والغاية منه هو الجهاد كما يظهر من ملاحظة صدر الاية وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا
كافة وكون هذه الاية مذكورة في ايات الجهاد حيث ان الايات السابقة لها واللاحقة لها واردة في الجهاد
فيكون اللام في قوله ليتفقهوا او لينذروا بمعنى الفائدة والعاقبة لا بمعنى الغاية فيكون المراد انه قد يترتب

هذان

هذان الفائدتان اعني التفقه والانذار على النفر حيث يشهدون ويشاهدون آيات الله وغلبة اوليائه على اعدائه
مع قلتهم وضعفهم وساير ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من ايات عظمة الله وحكمته فيخبرون بذلك عند
رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة فاجاب عنه بوجوه ثلثة الاول منع كون غاية النفر هو الجهاد
لعدم دلالة صدر الاية عليه وذكر الاية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك لكونها آية مستقلة لا يقال ان مجرد
منع الدلالة لا يكفي في اثبات كون الغاية هو مدخول اللام وكون اللام بمعنى الغاية لانا نقول ان الاصل في اللام
ان يكون بمعنى الغاية ما لم يعرف واذا منعنا وجود القرينة الصارفة يكفي لزوم العمل باصالة الحقيقة في اثبات
كون اللام للغاية الثاني انه لو سلمنا ان غاية مطلق النفر هو الجهاد لكن يمكن ان يكون غاية ايجاب
هذه الكيفية المخصوصة في النفر اعني لزوم ان ينفر من كل طائفة قوم طائفة هو التفقه والانذار لانه لو كان
النفر لمحض الجهاد لا يتعين هذه الكيفية بل يكفي ان ينفر من به الكفاية ولو من قوم واحد فاذا امكن ذلك
فيلزم الاخذ باصالة الحقيقة وحمل اللام للغاية الثالث انه قد فسر الاية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر
جميعهم حيث كانوا ينفرون جميعا ويخلون النبي وحده فامر بان ينفر البعض ويتخلف البعض الاخر
عند النبي حتى يتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم فينذروا قومهم يعني النافرين اذا رجعوا اليهم فيكون التفقه
والانذار غاية ايضا وللتخلف للباقين فيكون ذلك ان واجبين فعلى اي تقدير فلا بد من حمل الاية على
وجوب التفقه والانذار وان لزم مخالفة الظاهر في سياق الاية بل في بعض الالفاظ كما يلزم
بناء على هذا التفسير اما الاول فلان ظاهر سياق الاية ان يكون ما ذكر غاية لنفر النافرين لا لتخلف
الباقين المفهوم بالملازمة واما الثاني فلان ظاهر الضمير في قوله ليتفقهوا وقوله لينذروا الرجوع الى
الطائفة النافرين وكذا ضمير قومهم ورجعوا وظاهر الضمير في قوله اليهم الرجوع الى القوم لا الى المتخلفين
ثم استشهد على ذلك بالاخبار الكثيرة التي نقلها في الرسالة ولا حاجة الى ذكرها بتفصيلها حيث
ان المقصود التاييد والا فلا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد لعدم بلوغها حد
التواتر قطعا ثم انه اورد على الاية بوجوه الاول ما اورده السيد ابن زهرة وهو ان لفظ الطائفة
مشترك لفظي يطلق على الجماعة الكثيرة البالغة حد التواتر وعلى غيرها كالواحد فحمله في
الاية على الثاني يحتاج الى دليل فان اريد اثبات ذلك به لزم آخر بما دل على حجية خبر الواحد فهو
خروج عن فرض الاستدلال بالاية والجواب انه ان اراد كون لفظ الطائفة مشتركا لفظيا بين
الامرين فهو ممنوع لكونه خلاف العرف واللغة وان اراد كونه مشتركا معنويا بينهما فهو

لا يوجب الاجمال بل ينبغي الاخذ باطلاق مفهومها ويشهد بذلك تصريح اهل اللغة بان الطائفة هو ما فوق
من الطائف وهو المتحرك الثالث مضافا الى ما يظهر من صاحب المعالم من الجواب الآخر وهو
ان يقال بعد تسليم كون الطائفة مختصة بالجماعة ان المراد انذار جماعة النافرين لجماعة المتخلفين
ان انذار الجميع للجميع كما يصدق بانذار مجموع النافرين لكل واحد من المتخلفين كذلك يصح بانذار كل واحد
من الجماعة الاولى لكل واحد من الجماعة الثانية فيحصل عموم في الآية من هذه الجهة الثاني ما اورده
الشيخ ره وهو ان الآية واردة في مقام مجرد التشريع والاجمال فغاية ما يستفاد منه وجوب الحذر عقيب الانذار بالتفقه
في الجملة ولو مع حصول الشرائط التي بيانها موكول الى محل آخر لا مطلقا للقطع باعتبار بعض الشروط كالعدالة والضبط
وعدمها فيمكن ان يتوقف الوجوب على صورة حصول العلم من انذارهم ويشهد بذلك استدلال الامام في الاخبار الآتية
اليها على وجوب النفر في معرفة الامام وانذار النافرين للمتخلفين مع انه لا يكتفي في ثبوت الامامة من العلم فظهر ان
الآية ساكتة عن الدلالة بالعموم والاطلاق الثالث ... الآية وقال بعضهم في توضيح ذلك انه لا استفادة للامر
بالنسبة الى كل واحد واحد من الوجوه الثلثة المتقدمة في بيان وجوب الحذر لانا انما نسلم وجوبه وكونه غاية
في الجملة ولو عند حصول العلم وان الملازمة فهي غير مسلم ان اريد الاطلاق بان يريد ان وجوب الانذار
يستلزم وجوب القبول مطلقا لصحة ان يجب الانذار على النافرين ولكن يكون الحذر موقوفا على حصول العلم
واما الاستشهاد بالآية المتقدمة اعني قوله تعالى ولا يحل لهن ان ... فالملازمة ممنوعة فيها ايضا لان الامام استدل بهذه
الآية احد من الاصحاب على وجوب قبول قول الشاهد ومع ذلك لا ينبغي ... بل استدل
بالاخبار الخاصة العرفية في ذلك الثالث ما اورده الشيخ ره ايضا وهو ان الآية انما تدل على وجوب
التفقه الواقعي في الدين الواقعي لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فيكون المعنى حينئذ وجوب معرفة
الامور والاحكام الواقعية من الدين على ما هو عليه في الواقع ووجوب الانذار بها فالحذر انما يجب بعد
الانذار بالاحكام الواقعية والامور الكائنة من الدين في الواقع فلا يدل على وجوب الحذر عقيب
انذارهم ولو لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطاء او تعمدا
حتى يثبت وجوب قبول خبر الواحد مطلقا فان المقصود ايجاب الانذار وبيان الحق الواقعي لينتشر
الاحكام الواقعية بين الناس ولتنبيه الناس الجهال ... وحكم ظاهر في حقهم اعني وجوب
قبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته الواقع فظهر وجه الفرق بين الايرادين اعني الثاني والثالث لان
الاول مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق لكونها واردة في مقام التشريع والاجمال

وهذا الايراد الاخير مبني على ان الآية واردة لبيان هذا المقدار فتكون ناطقة على الاختصاص بذلك
اعني اختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا
بالحكم الواقعي الوجه الرابع ما ذكره الشيخ ره ايضا وحاصله انه لو سلم دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقا عند
ولو لم يفد انذارهم العلم لا تدل على وجوب الحذر والقبول فيما لو حكى لفظ المعصوم بدون
تحقق الانذار ... التخويف لان الانذار معناه التخويف والاخبار المستلزم للخوف وهذا
لا يصدق الا ويتحقق في وعظ الوعاظ حين ان يخوفهم في الايعاد على الامور التي تستلزم
العقاب كالوجوب والحرمة وفيما لو اخبر بحكم الامام بقصد الارشاد والتخويف بخلاف ما اذا حكى مجرد
لفظ الامام من دون قصد الى شيء آخر وراء الحكاية من التخويف بما فهمه من لفظ الامام وتوضيح
المقال ان المتفقه في الدين اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده
واما ان ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة واما ان لا يريد التخويف والانذار اصلا بل
يحكي مجرد لفظ الامام اما الاول فمثل ان يقول اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة واما
الثاني فكان يقول في مقام التخويف قال الامام ع من شرب العصير فكانما شرب الخمر واما الثالث
فمثل ان يقول ذلك الكلام المذكور في الثاني في غير مقام التخويف بل في مقام مجرد الحكاية لا اشكال في عدم
شمول الآية للقسم الثالث الاخير لما عرفت من كون وجوب الحذر موقوفا على الانذار وكون الانذار
موقوفا على تحقق معناه اعني التخويف فاذا لم يحقق الانذار لا يجب الحذر والقبول واما الاول
فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتي للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار
غيره وعلى انه لا يجب عليه قبول فتوى مجتهد آخر واما الانذار على الوجه الثاني فله جهتان احداهما
جهة تخويف وايعاد والثانية جهة الحكاية ورواية قول من الامام اما الجهة الاولى فواضح انها
ايضا ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية وقد عرفت عدم كونها حجة الا على من هو مقلد لهذا المنذر
اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه واما الجهة الثانية اعني كونها حكاية لقول من الامام ع فهي التي
تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية وقد عرفت ان الآية ليست ناظرة الى ذلك لما
تقدم في القسم الاخير فظهر مما ذكرنا ان الآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة
بمن يجب عليهم اتباع المنذرين في مضمون الحكاية وهو المقلد له لا تدل على وجوب تصديق

ودلالة ... وظيفة المجتهد الآخر مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام ع

المنذر في الالفاظ التي يحكيها عن المعصوم على من لا يجب عليه التخوف عند تخويف المنذر كالمجتهد
الاخر وكلامنا انما هو في اثبات ذلك ثم قال ره والحق ان الاستدلال بالاية على وجوب الاجتهاد
كفاية ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر بلا انحصار بالافادة آه
ونقول يمكن دفعه بانا اذا لاحظنا مورد الاية وجدناه اجنبيا عما ذكره [illegible] الاولين من الانذار
بالمدلول الالتزامي ادراج حكاية اللفظ في مقام التخويف بآخرية باجتهاده لان طريقة التفقه في
في الصدر الاول ليست الا اخذ الاحكام من المعصوم وحكاية لفظه الى آخرين من دون تصرف او اجتهاد و
عدم معروفية الاجتهاد والتقليد في تلك الازمنة فاذا ثبت شمول الاية لمثل ذلك لعدم جواز خروج المورد فيدل
على ان المراد من الانذار المعنى الاعم مما ذكره وان كان خلاف ما يقتضيه الحقيقة بان يراد منه مطلق ابلاغ
الحكم الذي اخذ عن المعصوم الى مسلم آخر بقرينة المورد فثبت دلالة الاية على حجية خبر الواحد مطلقا واما الايرادين
المتقدمين اعني الوجه الثاني والثالث فيمكن دفعهما ايضا اما الاول فبان الاصل في الكلام ان يرد
للبيان فالاصل فيه الاطلاق ومجرد احتمال وروده في مقام الاهمال لا يوجب الخروج عن مقتضى الاصل واما
الاستشهاد بتعيين الامام ع على وجوب النفر لمعرفة الامام بهذه الاية فلا يدل على الاختصاص بالخبر العلمي
لصحة الاستشهاد بناء على التعميم والاطلاق ايضا لدخول العلمي فيه واما الاخير فلعدم [illegible] ان قيل
ارادة ما ذكره من الاية غير ممكنة لان معنى التفقه هو تحصيل الاحكام الواقعية بمقتضى علم التفقه لعدم
امكان غير ذلك في المراد من الانذار هو الانذار بما عندهم من الاحكام لعدم تيسر غير ذلك وقد اوجب
الحذر عند انذارهم بما عندهم من دون تقييد بصورة افادة العلم فيدل على حجية اخبارهم مطلقا فعلى المراد
ان يجري بما يفيد التعدد فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاستدلال بهذه الاية على حجية خبر الواحد صحيح ولو
كانت فيها دلالة على غيره آخر ايضا كوجوب الاجتهاد والتقليد على ما ادعاه الشيخ ره لعدم المنافاة بين
المدلولين كما لا يخفى ومن جملة الايات التي استدل بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
الاية بتقريب ان معنى البينات هو المبينات والموضحات ومعنى الهدى ظاهر والمراد هو الاحكام
والايات المبينة في الشرع والمراد من الكتاب اما هو القران او مطلق الكتب المنزلة من السماء وكيفكان
فقد اوجب اللعن على كتمان ما ذكر فيدل على تحريم الكتمان لانه اخفاء فيستلزم وجوب الاظهار وحينئذ

وجوب القبول بالملازمة التي عرفتها في الاية المتقدمة واورد عليه بوجوه الاول والثاني ما تقدم في اية
النفر اما الاول فهو ان الاية لا تدل على وجوب القبول مطلقا لاحتمال توقف وجوبه على حصول العلم من
اظهار المظهرين وكون الاية واردة في مقام التشريع والاهمال واما الملازمة فاطلاقها ممنوعة لجواز ان يكون
الفائدة في وجوب الاظهار هو القبول في الجملة اي في صورة حصول العلم اما الثاني فهو ان الاية انما تدل
على وجوب اظهار الاحكام الواقعية وما كان مبينا في الكتاب في نفس الامر فلا يجب القبول الا بعد
احراز كون ما اظهره هو الحكم الواقعي المبين في الكتاب في الواقع فتكون دلالتها على وجوب القبول بصورة
حصول العلم والفرق بين الايرادين هو جهة النطق والسكوت كما مر في الاية الاولى الثالث ان معنى
الكتمان ليس هو مجرد عدم التعرض بالذكر لان معناه كما صرح به اهل اللغة هو الستر والاخفاء
وهو فعل وجودي يحتاج الى القصد فالمراد من الكتمان هو عدم القول مع قصد الاخفاء
فعلى هذا فلا يدل تحريم الكتمان على وجوب الاظهار مطلقا لامكان خلو المكلف عنهما
بان لا يتعرض بالبيان ولم يقصد الاستتار ايضا كان يكون غافلا او من جهة التعطل والكسل
فلا دلالة في الاية على المدعى اعني وجوب الاظهار المستلزم لوجوب القبول ومن جملة الايات التي استدل
بها على المطلوب قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الاية بتقريب ان المراد من اهل الذكر
اما هو اهل القران لكثرة اطلاق الذكر عليه او اهل العلم فاذا وجب السؤال منهم بظاهر الامر يستلزم
وجوب قبول الجواب لئلا يكون وجوب السؤال لغوا ومعلوم ان وجوب القبول ليس من جهة
خصوصية المسبوقية بالسؤال بل لاجل حجية قوله اذ وجوب السؤال عنه لان وجوب السؤال اوجب قبول
قوله فيدل على وجوب قبول كل ما يصح ان يسأل عنه ويقع جوابا له اذ لا فرق بين ما لو سئل الراوي
الذي هو من اهل العلم فيجيب باني سمعت الامام يقول كذا وبين ان يقول ابتداء اني سمعت الامام
يقول كذا او اورد عليه بان هذا الاستدلال اما ان يكون بملاحظة سياق الاية والتفسير الوارد لها

٢ وجوه الايراد

او بلا ملاحظة لهما وعلى الواردة فيها اما على الاول فالاية اجنبية عن الدلالة على ما نحن فيه لان الخطاب مختص
باليهود المنكرين لكون النبي بشرا وارجل نبيا فانزل الله سبحانه وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر يعني ان كنتم في شك من ذلك فارجعوا الى علمائكم واحباركم حيث كنتم
ملتزمين بالقبول قولهم فليس المراد من اهل الذكر الا العلماء واليهود بقرينة خصوص اليهود الخطاب لليهود
فلا ربط لها بحجية خبر الواحد اصلا واما على الاول فعدم الدلالة اظهر لانه قد ورد في الاخبار المستفيضة

ان اهل الذكر هم الائمة ع ولا ريب في وجوب سؤال الاحكام عنهم ووجوب قبول قولهم فلا سبيل الى التعدي
الى غيرهم الثاني ان ظاهر الآية بملاحظة قوله ان كنتم لا تعلمون كون العلة في وجوب السؤال وجوب تحصيل
العلم من الجواب لا وجوب العمل بالجواب تعبدا كما هو المراد منه كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلا
فانه يراد من امثال هذا الكلام في العرف فلا امر بمحض العلم فلا تدل الآية على حجية قول الواحد ما لم يفد
العلم ويؤيده ان الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ص التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا
الثالث بعد تسليم كون المراد وجوب السؤال لوجوب العمل بالجواب تعبدا ولو لم يفد العلم ان نقول
ان الآية اوجبت السؤال عن اهل العلم فيما هم علماء به وليس المراد خصوص اهل العلم مطلق من علم ولو
بسماع رواية من الامام والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر ولو في الموضوعات
مع انه خلاف الاجماع وليس المراد مما يعلمه اهل العلم الذي يجب السؤال عنه يشمل ذلك بمجرد سماع
لفظ من الامام ولو لم يكن عالما بمعناه كما اذا اخذ عامي من غير العرب رواية من الامام بمجرد حفظ
الالفاظ والعبارات لعدم صدق العلم لمثل ذلك عرفا فثبت ان المراد من الآية هو السؤال عن من
كان عالما بمدلولات اقوال الائمة فيما فهمه منها فتختص بمحصلها في المجتهدين بالنسبة الى مقلديهم
لما عرفت سابقا من الاجماع على عدم حجية فهم احد في حق غير مقلديه ومن هنا تتبين ما يرد عليهم في الجواب
عن هذا الايراد وهو انا نفرض الكلام فيما اذا كان الراوي عالما ومجتهدا كالشيخ الطوسي فاذا ثبت
وجوب قبول روايته بدلالة الآية فيثبت وجوب القبول في غيره بالاجماع المركب لان كل من قال به
في الاول قال به في الثاني وهو وجه الاندفاع فيما لا يشمل دلالة الآية في القسم الاول الا بعنوان كون
الراوي مجتهدا لما ذكرنا من ان ما ثبت من دلالة الآية انما هو فيما كان السؤال عن اهل العلم من جهة
علمه وفيما هو عالم به بخلاف ما اذا كان السؤال عن اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها من الامام للتعبد
بقوله فلا تشمل السؤال عن اهل العلم الواجب في الآية لما كان السؤال عن اهل العلم عما فهمه من الادلة
وهو ليس حجة الا في حق المقلد انتهى بافادة الشيخ ره ولكن نقول ان منع دلالة الآية على وجوب
السؤال عمن سمع رواية من الامام عن الالفاظ التي سمعها وعدم صدق السؤال عن اهل العلم على ذلك
ممنوع من وجهين الاول لعدم صدق العلم على ذلك مما حصل من طريق السمع والبصر ممنوع وادعاء
اختصاص العلم بما كان مدركا بالحواس الباطنة الثاني جهة الوحدة بان يقال ان المتبادر من اضافة

الاهل الى العلم اعتبار زيادة استيناس وممارسة بالعلم كما يقال اهل البلد واهل الدار واهل السوق لمن كان
له مزيد اختصاص بما ذكر فلا يصدق اهل العلم لمن حفظ رواية واحدة فان كان مراده كما هو الظاهر هو الوجه
الاول فلا يصح الجواب بالاجماع المركب وسيرتفع بما ذكره في دفعه ولكنه ظاهر الفساد لان العلم عبارة عن
حصول صورة الشيء عند الذهن ولا ريب في ان من سمع لفظا او رأى شيئا يحصل له صورة في ذهنه
منها ولهذا لم يسمع من احد الى الان دعوى اختصاص العلم بغير المسموعات والمبصرات وان اراد
الوجه الثاني فهو مسلم ولكن يتم الاستدلال حينئذ بالاجماع المركب لانه اذا ثبت وجوب قبول رواية الراوي
الذي علم اخبارا كثيرة فيثبت وجوب قبول كل من سمع من الامام شيئا ولو رواية واحدة لعدم القول
بالفصل بين القسمين مضافا الى امكان الاستدلال بتنقيح المناط ايضا بناء على ذلك لان مناط القبول
في القسم الاول ليس فيمن سمع روايات كثيرة ليس هو الا جهة علمه بما يرويه وهو موجود فيمن سمع رواية
واحدة واخبر بها لان المفروض كونه عالما بالنسبة الى ما سمعه ومن جملة الآيات التي استدل بها
العلامة ره قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله على انفسكم بتقريب ان من يروي الحديث عن الامام
في حكم من الاحكام فهو قائم بالقسط وشاهد لله في نفسه فيكون واجبا بمقتضى الامر فاذا وجب القيام
بتلك الشهادة وجب القبول والا لكان وجوب الشهادة لغوا كما في قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
الخ ثم انه ذكر بعضهم انه يظهر مما ذكره في تقريب الاستدلال انه يمكن الاستدلال بالآية من وجهين الاول
بان يقال ان المراد من القسط الحق كما هو المعنى اللغوي فيكون معناه انه يجب اقامة الحق والمخبر عن الخبر لاجل
اقامته للحق فيكون واجبا اذ وجب الاخبار يثبت وجوب القبول حذرا عن لزوم كون الاخبار لغوا الثاني
الاستدلال بقوله شهداء لله بتقريب ان المراد من الشهادة هو مطلق الاخبار لا المعنى المصطلح في
الشرع حتى يختص بالموضوعات فاذا وجب الاخبار يفيد وجوب القبول بما عرفت ثم اورد على الوجه الاول
بان معنى القسط هو العدل فيكون المعنى اقامة ما فيه العدل والاستقامة فيراد منه مجرد العمل بما فيه
العدل والاستقامة لصدق اقامة العدل بذلك دون غيره وفيه ان صدق اقامة العدل بالعمل
بما فيه العدل والاستقامة مسلم ولكنه يصدق على الاخبار بحكم الله عن النبي ص ايضا انه اقامة بما فيه
العدل فيكون واجبا بمقتضى اطلاق الآية فيتم المطلوب واورد على الوجه الثاني بان الشهادة
منصرفة في العرف الى الاخبار بالموضوعات فلا تشمل الاخبار بالاحكام كما هو محل الكلام وفيه
تامل من جهة عدم ذكر اهل اللغة اختصاص الشهادة بالموضوعات مع كون اكثرهم مثل القاموس والصحاح

والنهاية وغيرهم متعرضين للمعاني العرفية وآخذين إياها من استعمالات العرف واورد ثانيا بان متعلق
الشهادة غير مذكور والمراد هو الشهادة بالحق الواقع فالواسطة الذي يسمع الرواية عن زرارة مثلا من
اين يعلم كونه حقا واقعيا بمجرد اخباره حتى يجب عليه الشهادة به وفيه انا نفرض الكلام في الراوي الاول
الذي يسمع من الامام فلا ريب في كونه حقا واقعيا عنده فيجب عليه الشهادة بما سمعه فاذا وجب عليه
الشهادة به يجب على من يسمع منه قبوله ومعنى وجوب قبوله وجوب تنزيله منزلة الواقع بمعنى ترتيب
آثار الواقع عليه وقد عرفت ان من آثار الواقع هو وجوب الاخبار به فيجب على الثاني ايضا الاخبار
بما سمعه وهكذا واورد ثالثا بمنع الملازمة بين وجوب الاخبار مطلقا وبين وجوب القبول
مطلقا الا لكان كون [illegible] شرطا لئلا يكون فائدة في وجوب الاخبار وهو القبول في الجملة ولو عند
حصول العلم ويمكن الجواب عنه بان وجوب الاخبار لما كان مطلقا لعدم كونه مقيدا بما علم اذا علم
المخبر بانه يحصل من اخباره علم للسامع والا بغير ذلك من القيود فيلزم من كون وجوب القبول ايضا مطلقا
والا يلزم اللغو في بعض الموارد كما اذا فرض عدم حصول العلم للسامع وقد فرضنا كون الاخبار
واجبا حتى في هذا المورد فلو لم يجب القبول في هذا المورد للزم اللغو في هذا المورد ومن جملة الآيات
التي استدل بها بعضهم قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته
وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم [illegible] والتقريب ان الله تعالى امر نبيه بتبليغ الاحكام
وكل ما انزله الله للمكلفين والتبليغ والبيان اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة فلا بد ان يكون
بالنسبة الينا من قبيل الثاني وحينئذ يلزم على من ينكر حجية اخبار الآحاد من الالتزام باحد امور ثلثة
اما تقصير النبي ص في التبليغ بالنسبة الينا لعدم تبليغه الى جماعة يبلغ حد التواتر في الزمن
الاول او تقصير السلف في تبليغهم لمن جاء بعدهم او كون الاحكام منحصرة فيما حصل فيه
التواتر من الاخبار واما غيرها من الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة الكثيرة في الغاية المتداولة
في الازمنة المتوالية فكذب [illegible] لا سبيل الى الالتزام بشيء مما ذكر اما الاول فظاهر
واما الثاني فلاستلزامه اتهام السلف واما الثالث فلبعده ذلك بعد ملاحظة كثرة [illegible] في كل
عصر الى عصر واستلزامه الخروج من الدين في اغلب الاحكام فلا بد من الالتزام بالاكتفاء [illegible]
في التبليغ والعمل بالنقل المتواتر والآحاد فيثبت المدعى والجواب عن الاول بان ملاحظة سياقها مع قطع
النظر عما ورد في بيان مورد نزولها وتفسيرها تدل على ان المراد من قوله ما انزل اليك امر معهود وخطير

عظيم

وجوب القبول

آية البلاغ

عظيم ويشهد بذلك قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته حيث انه لو كان المراد من الموصول جميع الاحكام
المنزلة اليه لكان التصريح بانك ان لم تفعل تبليغ جميع ما انزل اليك فما بلغت رسالته لغوا لكونه من البديهيات
فالمراد انك ان لم تفعل تبليغ هذا الامر الخاص فما بلغت رسالتك اصلا يعني يكون مثله في الحكم
مثل عدم تبليغ سائر الاحكام نظير ما ورد في خصوص الصلوة من قوله الصلوة عمود الدين ان قبلت قبل
ما سواها وان ردت رد ما سواها ويؤيده قوله والله يعصمك من الناس حيث انه يكون المراد الامر
الشخصي تبليغه من الامور التي كان تبليغه محل الخوف من الناس مع القطع بان الآية واردة
بعد اعلان كل الحق والتبليغ النبي ص وقبول المؤمنين كل ما جاء به النبي ص من الصلوة والصوم وغيرهما
والجواب عن الآية الثانية بما هو جواب عن آية الذكر ايضا وهو انا لا نسلم كون التبليغ والبيان مطلقين
لا كان مع الواسطة وبدونها [illegible] مطلقين بحسب اصل الوضع ولكنهما منصرفان في العرف الى ما لم يكن
مع الواسطة فلم يدل الا على الامر بتبليغ الحاضرين واما الباقين فيعلم حكمهم بقاعدة الاشتراك في التكليف
الثابتة بالاجماع القطعي والجواب ثانيا بانا نختار في الالتزام بالامر الثاني والقول بتقصير من
سلف في الامر ونقول بتقصير الكل بل نقول يحتمل ان يكون النبي ص قد بلغ جميع الحاضرين ولكن بعضهم
تعمد ان يترك الرواية بما سمعه وبعضهم قد حصل لهم الغفلة والنسيان وبعضهم بلغوا الى ما سمعوا منه
فصارت اخبار آحاد لكون الرواة دون اقل من عدد التواتر والجواب ثالثا بانا نلتزم بان خطابات النبي ص
كانت مختصة بالحاضرين فلا يصح ادعاء تبليغه بالنسبة الينا لا نسلم [illegible]
[illegible] الينا لكون الاستدلال موقوفا على كون خطابات النبي ص ايضا اعم من المعدومين
ايضا حتى يصح دخولنا في تبليغه مع انه لم يقل به احد في خطابات النبي ص وفيه ان كلام المستدل
ليس موقوفا على ذلك بل هو مبني على جعل لفظ التبليغ اعم من الابلاغ بلا واسطة او مع الواسطة
وحينئذ فلا يلزم ان يكون التبليغ بالنسبة الينا بالخطاب الذي يبلغ به الى الحاضرين بل يقال ان اخبار
الرواة بالنسبة الينا اقوال النبي ص لنا تبليغ من النبي بالنسبة الينا فلا وجه لهذا الايراد اصلا ومن جملة
الآيات قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهيدا
عليكم والتقريب ان وسط كل شيء عدله ومختاره فيكون المعنى انا جعلناكم عدلا ومختارا لتكونوا شهداء
على الناس وقد جعل الشهادة غاية لجعلهم عدلا ومختارا فيكون واجبا فاذا وجب الشهادة يجب القبول
بمقتضى ما تقدم سابقا ولا يخفى ان كون الشهادة غاية انما تدل على وجوب الشهادة بعد ثبوت مفروضيتها

الاول كون الشهادة مغايرة لمطلق الاخبار بل وعدم كونها مختصة بالاخبار بالموضوعات الثانية كون
الغاية هي الشهادة الفعلية لا صلاحية الشهادة والا لما استلزم وجوب الشهادة لحصول الغاية اعني
الصلاحية وثانيه القبول بدون الشهادة فعلا ايضا نعم لو اورد على الاستدلال بهذه الآية بوجوه
الاول انا نشاهد ان اكثر الامة كانوا فاسقين فلا يصدق كونهم عدولا وحينئذ فلا بد ان يقال
ان المراد الشهادة في الآخرة لان الفسق انما يضر في الشهادة اذا كان عند الاداء و
لا عند التحمل وحينئذ ان ذلك لا يثبت كونهم عدولا في الآخرة حتى يقطع بتصديق قولهم وكذلك
جعلناكم امة وسطا نعم لا يتحقق فيها الفسق ايضا لكون العدالة والفسق من اوصاف المكلف
فيختص بدار التكليف مضافا الى انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بذلك لو كان المراد تجرد ارتفاع
وصف الفسق في الآخرة لاشتراك جميع الامم في ذلك الثاني انه لا يمكن ان يكون المراد
من الآية كون كل واحد من الامة عدولا مختارا صالحا للشهادة لما عرفت من كون اكثرهم فاسقين
غير صالحين للشهادة فلا بد اما ان يراد كون المجموع من حيث المجموع عدلا وصالحا للقبول او يراد منه
البعض المعين عند الله فعلى الاول يكون الدليل على حجية الاجماع كما استدل به جماعة على حجية الاجماع فلا
يدل على المدعى اعني حجية خبر الواحد لعدم الارتباط بين المقامين وعلى الثاني يكون الآية مجملة لعدم
تعيين ذلك البعض لنا فيحتمل كون البعض المعين هو نفس الامة جماعة بالغة حد التواتر او كون
مجموعهم عدلا ويحتمل كونهم جماعة معينة وكون قول كل واحد منهم حجة لكونهم معصومين كالائمة عليهم السلام كما ورد
ذلك في التفسير ايضا الثالث كون الشهادة منصرفة في العرف الى الموضوعات كما مر فيما تقدم وقد
عرفت عدم ثبوت ذلك لعدم تعرض اللغويين لذلك مع كونهم متعرضين لبيان المعاني العرفية
ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير
لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين والمراد من الاذن سريع القبول [illegible] كما لا يخفى ووجه ذلك
من ملاحظة ما ورد في بيان شان نزول الآية وهو ما رواه القمي ان رجلا من المنافقين نم على النبي
ونقل اخباره على المنافقين فاخبره الله بذلك فاحضره النبي وسأله عن ذلك فحلف انه لم
يكن شيء مما يقول فقبل منه النبي فذهب الرجل واخذ يطعن النبي بقوله انه اذن يقبل كل ما يسمع
اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى
بقوله قل اذن خير لكم باضافة الاذن الى الخير لا دين [illegible] اي هو سريع القبول لخيركم وصلاحكم لا يكون

الاضافة

الاضافة بيانية اي هو اذن هو خير لكم وكيف كان فقد مدح الله سبحانه نبيه بانه يؤمن للمؤمنين اي
يصدقهم فيدل على حسن تصديق المؤمنين وليس المراد من المؤمنين هو المجموع من حيث المجموع حتى
يكون خارجا عما نحن فيه لكون الجمع المعرف باللام ظاهرا في العموم الافرادي كما يشهد به ذلك ما تقدم
في خصوص المورد من الرواية لكون المورد واحدا فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا لعدم القول بالفصل
لان كل من قال بكونه حسنا قال بوجوبه فاذا ثبت وجوب التصديق في حق النبي ص ثبت في حق
غيره ايضا بقاعدة الاشتراك في التكليف مضافا الى كونه مقرونا بتصديقه الله حيث انه واجب لكل احد
ويوضح هذا الاستدلال ما رواه في الفروع الكافي في الحديث الحسن بابن هاشم بل صحيحه انه كان لاسمعيل
ابن ابي عبد الله ع دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج بها الى اليمن فتجر بها لاسمعيل فاستاذن اسمعيل
اباه في ذلك فقال ع له يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال ع لا تفعل
فعصى اسمعيل اباه ودفع الدنانير الى الرجل [illegible] وخرج الرجل بها فاستهلكها ثم خرج اسمعيل فاتفق
ان ابا عبد الله ع حج في تلك السنة فلاقى ابنه اسمعيل عند البيت وهو يدعو اللهم اجرني واخلف على
وكذلك فانتزه ابو عبد الله من خلفه ثم قال لا حق لك على الله في ذلك فقال [illegible] قال
لانك ولا لك ان ياجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته فقال اسمعيل يا ابه
اني لم اره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم هذا واورد
عليه بوجوه الاول انها لا تدل على وجوب تصديقهم في الاحكام لعدم جريان ذلك في المورد ولعدم جواز
العمل بالاخبار في الاحكام في حق النبي ص فلا يتصور ثبوته في حق غيره بقاعدة الاشتراك وقد
يجاب عن ذلك بان الآية تدل على وجوب التصديق في الموضوعات في حق النبي ص فيثبت في حقنا ايضا
بالنسبة الى الموضوعات بقاعدة الاشتراك فاذا ثبت في ذلك في الموضوعات فيثبت وجوب التصديق
في الاحكام بالنسبة الى غير النبي بالاولوية وفيه ما قدمناه في نظيره في السابق من ان المراد ان كان
حجية خبر الواحد في الموضوعات بدون الانضمام مطلقا فهو مما لم يقل به احد من الاصحاب وان كان المراد
حجية خبر الواحد في بعض الموضوعات فلا اجماع لوجود القائل بالفصل كابن زهرة في مسئلة [illegible]
الجماعة حيث قال باعتبار قول الواحد فيها مع كونه من المنكرين لحجية اخبار الآحاد في الاحكام [illegible]
ايضا والا للزم التعدي الى سائر الموضوعات [illegible] الى الاحكام اذ ان اراد حجيتها في الموضوعات

٣ بقرينة

مع الانضمام فضلا عن غيرها ظاهر الثاني ما اورده الشيخ ره وهو ان مثل هذا الكلام اي قولهم بان فلانا اذن
يراد منه في العرف كون المرء سريع التصديق وسريع الاعتقاد بكل ما يسمع لكون طبعه مجبولا على حسن الظن
فيكون المراد من الآية وقولهم هو اذن كون النبي سريع الاعتقاد والاذعان بكل ما يسمع لا انه يعمل
به تعبدا من دون حصول الاعتقاد ومدحه الله بذلك باعتبار حسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم
فالحاصل ان غاية ما يثبت من الآية هو حسن القبول لخبر المؤمنين عند حصول الوثوق والاطمينان منه
وهو خارج عن محل النزاع الثالث ما ذكره ره ايضا وهو ان المراد من التصديق هو تصديق المخبر
في ظاهر الصورة بمعنى عدم الرد عليه وتجبيهه واظهار القبول عنده لا تصديق المخبر وترتيب آثار الواقع
عليه ويشهد بذلك في حجره الاول قوله خير لكم حيث جعل تصديق النبي خيرا لجميع المؤمنين بدليل صيغة الجمع
فلو كان المراد هو تصديق الخبر بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه بدون التبيين فلا يكون كونه خيرا لجميع المؤمنين
اذ لو اخبر واحد منهم بما يوجب الحد على آخر كان يخبر بزنائه او سرقته او نحوهما فتصديق هذا المخبر واجراء
الحد على الآخر يكون ضررا عليه لا خيرا له فلا بد ان يراد من التصديق ما ذكرنا الثاني تغيير حرف الجر في قوله
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين حيث انه في الايمان بالله جاء بالتعدية وفي الثاني باللام الغاية بمعنى يصدق
لاجل خاطرهم فيدل على مغايرة معنى التصديق في المورد الثالث ملاحظة ما ورد في المورد
حيث انه لا يكون تصديق خبر المنافق بعد تصديق الله في خلاف ما اخبر به الرابع ملاحظة ما ورد
في خصوص حمل فعل المسلم على الصحة نظير قوله يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد
عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم فانه لو كان المراد تصديق المشهود عليه
بحمل خبره على الصدق الواقعي وتكذيب الشهود بحمل خبرهم على الكذب الواقعي استلزم ذلك الترجيح بلا مرجح
بل ترجيح المرجوح لكون الشهود ايضا مؤمنين مع كثرتهم فلا بد ان يراد من الاول هو التصديق القولي
ومن الثاني عدم ترتيب آثار الواقع على خبرهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه بمعنى عدم التصديق القولي
ولا يذهب عليك ان مورد الخبر غير مورد منع قبول الشهادة بل رجحانه عن ذلك بوجوب قبول قول
الشهود وجميع آثار المشهود عليه وبالجملة فهذا الخبر وامثاله يكون قرينة على كون المراد من التصديق
في حكاية اسمعيل المتقدمة هو ما ذكرنا بمعنى تصديق المخبرين لشرب خمر الرجل المذكور في الظاهر لكن لا
بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه حتى باجراء الحد عليه والحكم بفسقه بل بمعنى اظهار القبول عند المخبر وطرح
قوله في الباطن والعمل بمقتضى الاحتياط التام من عدم التأمين والتثبت عن حاله وان امنت الاغنى

الا ظهوره في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الآية على
حجية خبر الواحد غير ممكن لكونه من اخبار الآحاد مع كونه خروجا عن الاستدلال بالكتاب الى السنة و
المقصود في هذا المقام هو الاول ثم ذكر ره ان هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية
الخبر يجب تقييد المطلق منها بما اذا كان المخبر عادلا وغيره بمنطوق آية النبأ الدال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق
فتدل بعد التقييد على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعد التبين بل يمكن انصراف مفهوم آية النبأ
الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمئناني في محل الغلبة حيث ان الغالب حصوله من خبر العادل اذا فرض القطع
بالعدالة فاذا قيدنا سائر الآيات بمنطوق بمفهوم آية النبأ ايضا يصير حاصل مدلولها اعتبار خبر العادل
الواقعي بشرط افادة الظن الاطمئناني والوثوق بل هذا ايضا منصرف سائر الآيات وان لم يكن انصراف
مفهوم الآية الشريفة اليه موجبا لظهوره عدم ارادة غيره حتى يعارض منطوق سائر الآيات بناء على الاطلاق
الثاني مما استدل به على حجية اخبار الآحاد السنة واول من تعرض للتمسك بها الفاضل التوني
على ما صرح به بعضهم فقال انه لم يسبق اليه في ذلك ممن تقدم عليه الا انه ذكر جملة من الاخبار التي
ليست ظاهرة في الدلالة على المدعى وكان الوجه في ترك من تقدم عليه التمسك بالاخبار عدم التفاته
اليها او لزعم انها لا تبلغ حد التواتر ولا تفيد القطع فيكون الاستدلال بها على حجية اخبار
الآحاد مستلزما للدور او بالطلان ثم تعرض المتأخرون الى الفحص عنها فذكروا اخبارا كثيرة
ظاهرة في الدلالة على المطلوب حتى ان في الوسائل جعل بابا مستقلا لذلك كما نقل ذلك عن البحار
ايضا فالمذكور منها على اصناف عديدة الصنف الاول ما ورد في خصوص تعارض الخبرين والترجيح
بالاخبار العلاجية ونقل ان الفاضل المجلسي ره ذكر في ذلك اربعين حديثا في البحار ونقل هذا
يمكن ان يبلغ هذا الصنف بنفسه حد التواتر اذ التواتر الاجمالي لا يشترط فيه حد مخصوص فلعل هذا العدد يفيد
القطع فمن هذا الصنف الخبرين المذكورين سابقا عن مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة
واما وجه دلالتها فهو واضح من جهة ظهورها في ان حجية الخبر وتعيين العلاج كان امرا مفروغا عنه عند
السائل حتى سأل عن العلاج عند التعارض والامام ع قد قرره على ذلك وبين له العلاج هذا وذكر بعض من تأخر
انه ليس المراد التمسك بقوله خذ ما وافق الكتاب لاحتمال ارادة المرجحية بمعنى ان يكون المراد من
الامر بالاخذ موافقته في الكتاب هو كون الكتاب مرجحا وحجة مستقلة لا مرجحا للحجة اعني الخبر ولا تمسك
بما في الفقرة الاخرى من قوله خذ ما خالف العامة لصدقه في الخبرين المتواترين ايضا لان السؤال

ما يقرب من خ

عن الخبرين المتعارضين انّما هو بعد فرض الفراغ عن سائر الشرائط كما انّه لا بدّ من الالتزام بالشرط في الجملة
كالعدالة او الظنّ بالصدور او غيرهما فالامر في الاستدلال بما ورد في الترجيح من حيث السند كقوله خذ باعدلهما
واصدقهما واشهرهما اذ لا يصحّ ذلك الّا بعد فرض كونهما معا مظنوني الصدور اذ لا فائدة في كون الراوي عادلا
او صادقا او كون الرواية مشهورة الّا حصول الظنّ الاقوى بالصدور من الظنّ الحاصل من غيرها انتهى والقول
ان كان مراده بيان ما هو اظهر واقوى في الدلالة فلا باس به وان اراد نفي الدلالة عن الفقرتين المتقدمتين
بالمرّة فممنوع لانّ ظاهر الاخبار فرض تعارض الخبرين اعمّ من القطع ومجرد احتمال ارادة خصوص الخبر القطعي
لا يقدح في التمسّك بما هو ظاهر كما انّ الظاهر من قوله خذ ما وافق الكتاب بعد ملاحظة السؤال وسائر الفقرات
الجواب هو بيان المرجّح واحتمال ارادة بيان المرجع بعيد والّا كان المناسب في الجواب الامر بطرحهما والعمل
بالكتاب الصنف الثاني الاخبار الواردة في التخيير عند تعارض الخبرين حيث دلّت على عدم جواز طرح
الخبر والعمل به بقدر الامكان الصنف الثالث الاخبار الآمرة بالاخذ من الرواة الرابع الاخبار الواردة
بالاخذ من الشيعة ومن غير العامّة الخامس ما ورد في الامر بالرجوع الى الاشخاص المعيّنة وهو على
قسمين احدهما ما هو موصوف بالوثاقة ونحوها في الرواية كقوله عليك بالاسدي الثقة وقوله عليك بزكريا
بن آدم المامون على الدين والدنيا والآخرة والآخر ما لم يتعرض في الرواية لذلك ولكن علمنا علوّ
شانهم من الخارج السادس ما ورد في الامر بالرجوع الى ما رواه العامّة عن علي عليه السلام عند عدم وجدان رواية
الشيعة في مسئلة من المسائل وهو صريح في الدلالة على انّه لا بدّ من العمل باخبار الشيعة عند وجودها كما
يلزم العمل باخبار العامّة عند عدمها الصنف السابع وهو اقوى الاصناف دلالة [illegible] قال لم
عبد العزيز بن المهتدي ربّما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ
عنه معالم ديني قال نعم حيث انّه ظاهر في انّ قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي
فسئل عن جواز ذلك ثقة يونس ليترتّب عليه الاخذ بقوله وقد قرّره الامام على ذلك وبالجملة فيستفاد من
مجموع تلك الاخبار حجية خبر الواحد في الجملة فتكون متواترة بالنسبة الى افادة هذا المعنى الذي هو القدر المشترك
بين الجميع فيلزم ولا بدّ من تقييد المطلق منها بالقيود الواردة في بعضها من الامامية والوثاقة والضبط
وغيرها فمن هنا قال بعضهم انّ القدر المتيقّن من ملاحظة مجموعها هو خبر العادل الامامي الضابط الّا ان
يحصل العلم بالعدالة او شهادة العدلين بها كما هو طريقة صاحب المعالم وغيره ومن قال بالصحيح الاعلائي
بل يلزم زيادة قيد آخر وهو حصول الوثوق بالصدور مع ذلك فيكون اعلى من طريقة صاحب
المعالم ايضا هذا ولكنّ الانصاف انّه يظهر للناظر في مجموعها وسياق الاسولة والاجوبة انّ ذكر

لكل واحد

لكل واحد من القيود المذكورة لم يكن لمحض التعبّد بل لكونها اسبابا لحصول الظنّ والوثوق بالصدور وانّ المناط في الغالب في اعتبار
الخبر انّما هو الوثوق بالصدور من ايّ سبب حصل كما هو طريقة القدماء في العمل بالاخبار فعلى هذا
فلا يشترط العدالة والشيعية او غيرهما من القيود وكان لها مدخل في حصول الوثوق بالصدور
كما انّ كون الراوي ضابطا اقوى من غيرها في ذلك بعد حصول الظنّ بالصدور من قول من لم يكن ضابطا
كالاخفّ الثالث ممّا استدلّوا به على حجية خبر الواحد الاجماع والظاهر ارادة دعوى كونه محصّلا
وطريق تحصيله تقرير بوجوه الاوّل من ملاحظة كلمات العلماء الظاهرة في نقل الاجماع او ما يقرب منه فمنها
ما نقل عن الشيخ الطوسي في عدة موارد الاوّل ما قال فيما رواه الواحد الامامي اذا كان ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله غير ضابطا ولم يكن هناك قرينة تدل على صحته معتبرة انّه يجوز العمل
به باجماع الفرقة الثاني ما ذكره في خصوص خبر ابن بكير وبني فضال وبني سماعة الثالث ما ذكره
في خصوص رواية بعض الثقات من العامّة كالسكوني وغيره من ثبوت عمل الاصحاب في كلا
القسمين ومنها كلام العلامة حيث قال امّا الاخباريّون فمذهبهم هو العمل بخبر الواحد في الاصول
والفروع وامّا الاصوليون كالشيخ ابي جعفر الطوسي فعملوا بخبر الواحد فلم يعلم الخلاف
منهم الّا السيد وقليل ممن تبعه لشبهة عرضت لهم ومنها ما عن السيد ابن طاوس حيث قال في
الطعن على السيد ولا يكاد تعجّبي ينقضي كيف اشتبه عليه انّ الشيعة لا تعمل باخبار الآحاد في
الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء
الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين ومنها ما ذكره ابن ادريس
في رسالة المسمّى بخلاصة الاستدلال التي صنّفها في مسئلة المواسعة والمضايقة من فتوى الفقهاء
وعدّ منها انّ الاصحاب عاملون باخبار المضايقة لانّهم قد ذكروا انّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق بروايته
ولكن قد عرفت سابقا انّ مذهب ابن ادريس هو موافقة السيد فكيف يصحّ الجمع بين الامرين
الّا ان يقال انّ مرادهم من العلم الذي اشترطوه هناك هو الوثوق والاطمينان لا مرتبة القطع واليقين
ومنها كلام صاحب المعالم حيث انّ قدماء الاصحاب كانوا مستمرّين على العمل بخبر الواحد ومنها ما
نقل عن صاحب الوافية انّه ادّعى الاجماع على حجية خبر الواحد ومنها ما عن المحدث المجلسي في بعض رسائله
انّه ادّعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة كلها في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد ومنها ما نقل

عن الكشي انه قال اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة ومعنى التصحيح هو جعل ما صح عنه
معمولا به وصدق منهم ما جاء الينا بطريق صحيح في حكم الصحيح الثابت عن الامام يعني ان العصابة مجمعون على
العمل بما صح عنهم وان الشاهد على هذا التفسير هو عدم كون الصحة عند القدماء بالمعنى المصطلح بين
المتأخرين ونقل عن النجاشي انه ادعى عمل الاصحاب بمراسيل ابن ابي عمير لانه لا يرسل الا عن ثقة
ومثله ما ذكره الشهيد في الذكرى في عداد اخبار الآحاد التي عمل بها الاصحاب قال ومنها مراسيل
جماعة لا يرسلون الا عمن اعتبر برواياته ولهذا اعتبر مشايخ الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير
ويحيى بن صفوان والبزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة ومنها ما ذكره المحقق ره انه افرط الحشوية
وقالوا بوجوب العمل بكل خبر وهو يستلزم التناقض لانه روي عن النبي صلعم انه ستكثر بعدي القالة علي و
روي عن الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه فمقتضى العمل بهذين الخبرين هو الحكم بكون
بعض الاخبار كذبا فالعمل بجميع الاخبار يوجب عدم العمل بها واقتصر بعضهم من هذه الافراط
فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك يوجب الطعن
في علماء الشيعة والقدح في المذهب اذ ما من مصنف الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر
العدل فالصواب العمل بما قبله الاصحاب او دلت قرينة على صحته انتهى وقد دل على ان
العلماء قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد
الثاني ولد شيخنا الطوسي رحمهم الله ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه
عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزلة رواياته وفي الاخذ بمضمون الاخبار فيظهر من
ذلك كونهم عاملين برواياته عند وجودها ومنها ما ذكره شيخنا البهائي ره في كتاب مشرق
الشمسين ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه والوثوق به ثم
ذكر فيما يوجب الركون امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان المراد من الصحيح عندهم هو ما يعمل
ولا يجوز رده لا الصحيح المصطلح عند المتأخرين فثبت من قوله ان الخبر الموثوق به كان
معمولا به عند القدماء هذه جملة من كلماتهم الواردة في المقام ويؤيد ذلك تدوينهم الكتب
الرجال واهتمامهم لبيان اوصاف الرواة وغير ذلك وان امكن المناقشة فيه باحتمال كون

اهتمامهم

اهتمامهم في ذلك لضبط القرائن المفيدة للعلم ولو باجتماع عدة منها هذا وتقريرها بطلان الاول
ان الاجماع الذي يمكن دعوى تحصيلها من ملاحظة جميع ما ذكر هل يتحقق باي واحد من الطريقين طريق المتأخرين
او القدماء فالحق انه يمكن دعوى تحصيلها بطريقة المتأخرين لثبوت اتفاق الجماعة الذي
هو السبب الكاشف بنقل هؤلاء وتتبع اقوال كثير من العلماء ثم يستكشف منه قول المعصوم بمراعاة
قاعدة الرشية والمرسوسية وصرح بعض من تأخر بامكان تحصيل اجماع القدماء والعلماء لعدم
منافاة خروج معلوم النسب منهم وفيه نظر لعدم تصريح احد من الناقلين للاتفاق بما
يقتضي دخول الامام فيهم بل قالوا اذا ذكروا علماء الامامية والشيعة والاصحاب وامثال ذلك الثاني
ان نتيجة هذا الاجماع بعد فرض ثبوته ماذا فنقول ان نتيجته هو قضية مهملة وهو حجية الاخبار
في الجملة والقدر المتيقن هو الخبر الجامع للقيود التي يعتبرها كل واحد من الناقلين بان يكون راويه
عادلا او اقعيا امامية وحصل الوثوق بصدوره ورواياته بل ثبت من جهة عمل الاصحاب عليه بان
يكون معمولا به عند الاصحاب ولكن ثبوت ذلك عزيز جدا في الفقه لا يخفى الثاني من وجوه تقرير
الاجماع ان يلاحظ الاقوال بالنسبة الى زمان الانسداد بان يقال ان جميع العلماء متفقون على وجوب العمل
بخبر الواحد الغير المفيد للعلم في مثل زماننا هذا مما فرض فيه انسداد باب العلم لكن الظاهر ان السيد
انما انكر وجوب العمل بخبر الواحد الغير العلمي من جهة عدم الحاجة اليه بالنسبة الى زمانه لانه قال في الجواب
عما اعترض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله
ما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع
فيها الى التخيير حيث ان ظاهره تقرير ما ذكر في الاعتراض من وجوب الرجوع الى اخبار الآحاد عند عدم
كفاية الطرق العلمية لاغلب الفقه ولهذا اجاب بمنع الصغرى ودعوى الكفاية لاغلب الاحكام من
الادلة العلمية فظهر ان الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير السابق هو كون الثاني اسلم من معارضة
القائل بالنسبة الى التقريرات ثم كما ان الاول مطلق بالنسبة الى المجالس والازمنة بخلاف الثاني في هذا
واورد بعض من تأخر هاهنا وقال بعض من تأخر بعد ذكر هذا التقرير ان قلت فعلى هذا
يعني بناء على فرض الانسداد واجراء دليل الانسداد في اثبات حجية خبر الواحد يكون خبر الواحد
من باب الظن المطلق لانه عبارة عما ثبت بدليل الانسداد مع ان كلامنا في اثبات كونه من باب

حتى السيد واتباعه م

حجية

من باب الظن الخاص وقد يجعلون الظن الخاص في عرض العلم بمعنى انه يجوز العمل به مع التمكن من
العلم قلت ان الظن الخاص عبارة عما جعل موضوعا في الدليل الدال على حجيته بطريق الخصوص بان
يقوم دليل على حجية خبر الواحد او يثبت دليل على حجية الشهرة وبعبارة اخرى ان يقوم الدليل على حجية
كل واحد من الاسباب بخصوصها في ضمن الموضوع الكلي والظن المطلق ان يكون مطلق الظن
موضوعا في الدليل القائم على الحجية بان يقول ان مطلق الظن حجة سواء كان الدليل القائم في القسمين
من النقل او العقل لان وصف الخصوص والاطلاق انما هو باعتبار نفس الظن الذي هو الموصوف
لا باعتبار متعلقه الذي هو الدليل فلا يلزم من مجرد التمسك بدليل الانسداد ان يكون النتيجة هو الظن
المطلق فانه كما اذا جعلنا نتيجة دليل الانسداد هو خصوص خبر الواحد لكونه من اقوى الظنون
وعدم جواز العدول عنه الى ما هو اضعف منه كما صرح بذلك صاحب المعالم فلا يخفى ان هذا يكون
ظنا خاصا لا ظنا مطلقا واما ما قرع سمعك من كون الظن الخاص في عرض العلم فليس المراد منه
كون ذلك من لوازم كونه ظنا خاصا بل لما تمسكوا لاثبات حجية خبر الواحد بالايات والاخبار الناهية
وكان مقتضاها الاطلاق بالنسبة الى صورة التمكن من العلم وعدمه التزموا بجواز العمل به
عند امكان تحصيل العلم فصار حجة في عرض العلم من جهة اطلاق الدليل ومما ذكرنا ظهر فساد
ما ذكره صاحب الفصائح ره من نسبة القول بالظن المطلق الى العلامة وصاحب المعالم والمحقق
الخونساري وابن جمال الدين رحمه الله قدس سرهم من جهة ذكر دليل الانسداد في اثبات حجية
خبر الواحد مع ان صاحب المعالم ره قد صرح بكونه قائلا باشتراط تصحيح الاعلام في العمل
باخبار الاحاد ولا يعقل معه لو كان قائلا بالظن المطلق ثم قال فان قلت من اين يعلم
ان السيد يقول بحجية خصوص الخبر عند الانسداد حتى يقول بكونه من باب الظن الخاص اذ يحتمل
القول بحجية مطلق الظن عند فرض الانسداد فعلى هذا يكون الاجماع تقديريا لكون اقوالهم مختلفا بحسب
العنوان لان بعضهم يقولون بوجوب العمل بخبر الواحد من حيث كونه خبرا واحدا والاخر يقول بوجوب
العمل به من حيث كونه محصلا للظن وفردا من افراد الظنون وقد تقرر في محله ان الاجماع التقديري
ليس معتبرا لعدم كونه اجماعا في الحقيقة قلت حال القائلين بحجية خبر الواحد يتصور بالنسبة الينا على
ثلثة وجوه احدها ان نعلم بكونه قائلا بحجية خبر الواحد بالخصوص بدليل الانسداد كصاحب المعالم وغيره
وثانيها ان نعلم بكونه قائلا بحجية مطلق الظن عند الانسداد مثل الفاضل القمي ره واتباعه ~~الثالث ان~~

الثالث

تنبيه

الثالث ان يحصل الشك بين الامرين اما حكم الاولين فواضح للعلم بكون الاول من قبيل الظن الخاص
والثاني من قبيل الظن المطلق واما الثالث فهو الحاق بالاول لان قول السيد مثلا بحجية خبر
الواحد معلوم وقوله بحجية الشهرة وغيرها من اسباب الظن غير معلوم فيقتصر في النسبة اليه الاقتصار بالقدر
المتيقن وهو حجية خصوص الخبر فيحكم بكونه قائلا من باب الظن الخاص وان كان الحكم فيهن لو نذر
ان يدفع درهما الى من يقول بالظن الخاص مع عدم حصول البراءة لو دفع الى السيد مثلا انتهى
وفيه نظر واضح من جهة ان مجرد كون القول بحجية خبر الواحد متيقنا لا يوجب اليقين بكونه حجة عنده بالخصوص
ومن حيث كونه خبر الواحد لا من حيث كونه فردا من الظن المطلق فلا يحصل بذلك العلم بفتوى القائل
حتى ينضم الى سائر الاقوال ويحصل اجماع من ملاحظة المجموع حيث ان الاجماع عبارة عن العزم والقصد
فلا يتحقق الاجماع بدون تحققهما مضافا الى كون عبارة السيد المنقولة عنه في المعالم صريحا في كون مطلق
الظن حجة عند تعذر العلم كما نقل عن الحلي ايضا بالقيد المذكور ومع ذلك كله لا فائدة في حمل السيد واتباعه
على كونهم قائلين بالظن الخاص في دفع كون الاجماع تقديريا للزوم ذلك بالنسبة الى القسم الثاني لا محالة
بان يقال ان القائلين بالظن المطلق الذين علمنا مذهبهم كالفاضل القمي ره واتباعه داخلين في
المجمعين قطعا فيكون الاجماع تقديريا ثم اعترف هذا البعض ان حجية الاجماع على هذا التقرير لا يكون
الا حجية خبر الواحد في الجملة عند الانسداد لكون طريقة المجمعين في العمل بخبر الواحد مختلفة
حيث ان بعضهم لا يعمل الا بالصحيح الاعلائي كصاحب المعالم وبعضهم لا يعمل الا به او بالصحيح المشهوري
وهكذا فيكون القدر المتيقن الثابت بهذا الاجماع هو الخبر الجامع لجميع ما ذكر من القيود مع حصول
الوثوق بالصدور تنبيه ما نقلناه من كلام البعض المتقدم انفا مشعر بعدم التفاته الى ما حققه في كلام
الشيخ ره ~~من عبارة السيد المفيد~~ في هذا المقام من تقييد العنوان بصورة انسداد باب القرائن
المفيدة للعلم بصدق الخبر لا انسداد باب العلم في مطلق الاحكام والا فلا يجري التفصيل الذي ذكره
مع ملاحظة ذلك اصلا فتامل الثالث من وجوه تقرير الاجماع هو ما ذكره بعضهم من [illegible]
بناء العقلاء مستقر على العمل باخبار الثقة في امورهم وطريق طاعتهم في الاوامر الجارية من الموالي الى
العبيد وهو مستمر الى زمان الائمة ع بل الى زمان ادم ع ومعلوم ان النبي ص والائمة ع قد اطلعوا على ذلك

وما ردعوهم عن العمل بها في الاحكام الشرعية بل قررهم عليه فثبت بذلك الاجماع العملي الكاشف
عن تقرير المعصوم ع ثم قال فان قلت كيف يصح ذلك مع ان العلماء الذين هم اكمل العقلاء
قد اختلفوا في العمل بخبر الواحد ومنعه جماعة منهم وكيف يجوز التعويل على طريقة غيرهم مع خروجهم
عن المجمعين قلت قد قررنا في محله انه لا ضير اذا اختلف العلماء في امر وشاع بينهم ما لم يبلغ
حد الاجماع ورأينا ان بناء العقلاء جاريا على خلافه وجب تقديم طريقة العقلاء على طريقة العلماء
والوجه في ذلك ان العلماء قد يخرجون بكثرة المداقة والخوض في المطالب العقلية عن
مقتضى القريحة الصافية بخلاف غيرهم ممن لا يدري المعقول فان بناءهم يكشف عن مقتضاها
من دون شبهة ومن هنا حكم المتأخرون بكون المعاطاة بيعا مع ان احدا من القدماء لم يصرح
بذلك بل المرجو في فتاويهم كونه اباحة حيث شاهدوا ان جميع الناس لا يقصدون به النقل
والانتقال بحيث يعلم استمرار ذلك في جميع الازمنة فاستكشفوا من ذلك فتوى المعصوم وتقريره
على ترتيب المعاطاة اثار البيع على المعاطاة الا اللزوم لخروجه بالاجماع وكذا ما حكموا به من صحة
معاملة الصبي في الاشياء اليسيرة مع ان المتقدمين صرحوا باشتراط البلوغ في صحة المعاملة لما راوا
استقرار طريقة العقلاء على الاستمرار على ابرار الصبيان في المعاملات اليسيرة ثم اورد على نفسه بان
الاستناد الى بناء العقلاء اما من جهة كشفه عن تقرير المعصوم ع او من جهة الهداية الى الواقع
بالاستقلال من دون توسط قول المعصوم او فعله او تقريره كما قاله بعضهم في المستقلات
العقلية فان كان المراد هو الثاني فممنوع من جهة عدم تحقق وجه في ذلك في غير المستقلات
العقلية وان كان هو الثاني فكذلك ايضا لما تقرر من ان التقرير مشروط بعدم الردع عنه
وههنا قد ثبت الردع عنها بالايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن او يكفي في الردع عن
الخاص الردع عن العام فاجاب بان غاية ما ثبت من الايات والاخبار المذكوره على ما حققنا
فيما تقدم امران احدهما حرمة التشريع والثاني حرمة مخالفة الواقع وطرح الاصول العملية واللفظية
ولا يجري احد الامرين فيما نحن فيه اما الاول فلان التشريع عبارة عن ادخال ما لم يعلم من الدين فيه
واذا ثبت جريان طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد فلا يكون الاخذ بمؤدى خبر الواحد

العمل

العمل عليه تشريعا محرما بمعنى ما صدق عليه انه ليس من الدين فلا يصدق عليه التشريع لانه قد ثبت
امضاء طريقة العقلاء في طريق الطاعة والمعصية لان الطاعة عبارة عن فعل ما يعد طاعة في
العرف كما ان المعصية عبارة عن ترك ما يعد معصية في العرف فالعمل بطريق ثبت امضاؤه ممن له
ليس تشريعا الا ان يثبت عدم جواز العمل بما عليه طريقتهم في مورد مخصوص كالنهي عن العمل بالقياس
واما الثاني فلانه لم يكن الوصول الى الواقع مقدورا بالنسبة الينا لاجل الامر الى النهي عن مخالفة الاصول
بمعنى عدم جواز ترك الاصول والعمل على غيره فتحته فنقول اما الاصول اللفظية فمدرك حجيتها لما كان
هو بناء العقلاء فلم يثبت بناؤهم على العمل بالاصول اللفظية في مقابل خبر الواحد بمعنى انه
اذا كان هناك دليل عام وجاء خبر خاص على خلافه لم يثبت منهم العمل بعموم الدليل المزبور
عملا باصالة الحقيقة وطرح الخبر الخاص واما الاصول العملية فهي على ما حقق اربعة اصالة
البراءة والتخيير والاحتياط والاستصحاب اما الثلثة الاول فمدركها ايضا حكم العقل وبناء العقلاء
حيث ان العقل يحكم بانه لا تكليف الا بعد البيان وانك اذا تحيرت بين العمل باحد الاحتمالين
فانت على التخيير واذا امكنك الاحتياط ولم يكن لك طريق الى الواقع يجب العمل بالاحتياط والاخذ بالاوثق
فعليهذا اذا فرضنا قيام الخبر على الحكم فلا يوجد حكم العقل بشيء من الامور الثلثة لما عرفت من
استقرار بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فيثبت به التكليف ويرتفع الحيرة ويندفع الحاجة الى
العمل بالاحتياط وبالجملة فلم يثبت بناء العقلاء ولا حكم العقل على العمل باحد الاصول الثلثة في
مقابل خبر الثقة واما الاستصحاب ففيه ايضا ثلثة مذاهب الاول كونه معتبرا من باب الظن
وحكم العقل باعتباره الثاني كونه معتبرا للاخبار الدالة عليه بناء على كونها اخبار الاحاد الثالث
كونه معتبرا للاخبار المزبورة بناء على كونها متواترا اجمالا بمعنى حصول القطع بكون واحد منها
صادرا عن المعصوم ع وان لم يعلم ذلك الواحد تفصيلا على ما حكي ذلك عن تقسيم التواتر الى التفصيلي
والاجمالي من شريف العلماء ره في مجلس درسه وكانه اصطلاح منه ووجه المناسبة بينه وبين التواتر
المتعارف بينهم هو كون انضمام اخبار جميع المخبرين وكثرتهم سببا لحصول القطع بصدق واحد
اجمالا لا محالة اما على الاول فواضح انه لا يحصل من الاستصحاب ظن في مثل المورد

الذي دل خبر الثقة على خلافه ولا يحكم العقل باعتباره فيه لوجود بناء العقلاء على خلافه في امورهم
العرفية ولا يتفاوت حكم العقل بالنسبة الى الامور العرفية او الاحكام الشرعية واما على
الثاني فلا يخفى ان دلالتها على خصوص المقام محتاجة الى اعمال الاصل اللفظي اعني اصالة
الحقيقة حتى يتحقق العموم فيه وقد عرفت ان مدارك الاصول اللفظية هو بناء العقلاء وهو
غير ثابت في مثل المقام اعني العمل بها في مقابل الخبر ونظير ذلك الجواب عن الايات ايضا لانها
وان فرض قطعيها بحسب السند الا ان دلالتها من باب العموم واصالة الحقيقة ثم ذكر انه يلزم
يلزم على هذا التقرير ايرادان الاول ان بناء العقلاء انما هو على العمل بمطلق الوثوق لا من حيث
كونه خصوص الخبر فعلى هذا يكون اثبات حجية خبر الواحد ببناء العقلاء على اعتبار مطلق الوثوق
اثباتا لكونه ظنا مطلقا مع ان الكلام في اثبات حجيته بحجية خصوص الخبر من باب الظن الخاص
الثاني ان بناء العقلاء على العمل بالظن انما هو في صورة عدم التمكن من العلم واما مع التمكن منه فليس
بناؤهم على العمل بالمظنة الا ترى ان من كان متمكنا من تحصيل العلم بالمرتبة طريق لا يقتصر بالمبادرة
مع الظن وفيه انه ان اراد من الظن الوثوق او الاعم منه فهو مخالف للوجدان لان العقلاء
يعملون بالوثوق مع التمكن من العلم ايضا وان اراد غير الوثوق فلا ندعيه ايضا لان الشيخ ره
قد قيد في اول هذا التقرير بالوثوق وخبر الثقة فتدبر الرابع من وجوه تقرير الاجماع ما ذكره بعض
من تاخر وهو ان اصحاب الائمة ع كانوا متفقين على العمل باخبار الاحاد التي كانوا ينقلونها من الائمة
وكان الامام مطلعا على عملهم ولم يردعهم عن ذلك بل حثهم عليه فيكشف عن رضاء المعصوم
وتقريره على العمل بها وغاية ما يتوهم كونه فارقا بيننا وبينهم وجوه ستة الاول المغايرة بحسب
الشخص الثاني المغايرة بحسب الزمان الثالث احتمال نسخ الحكم الثابت في حقهم بالنسبة الينا الرابع
احتمال كون عملهم من باب التقية الخامس احتمال علم الامام بكون ما يعملونه من الاخبار مطابقا
للواقع وصادرا عنه السادس احتمال ان يكون عملهم من جهة حصول القطع من الاخبار المتعددة لهم
ولكن الكل مدفوع اما الاول والثاني فلقاعدة الاشتراك في التكليف الثابتة بالادلة القطعية و
هي ما بين صريحة في دفع الاول كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما بين صريحة في دفع الثاني او
دفع كليهما مثل قوله شرع محمد مستمر الى يوم القيمة ونحو قوله حكمي على الاولين والاخرين سواء وكالاجماع

المنعقد

المنعقد على عدم الفرق بين تغاير الشخص او الزمان واما الثالث فلما ثبت عند الامامية
من عدم جواز النسخ بعد النبي ص واما ما ذكروا في ~~الاخبار~~ من جواز كون خبر الامام كاشفا عن النسخ فانما هو
فالمقصود منه مجرد التجويز والامكان لا الحكم بوقوع ذلك ولو سلمنا وقوعه في الحكم الخاص يحتاج الى
دليل والاصل عدم ثبوت النسخ واما الرابع فلانه لا معنى لاحتمال التقية في هذا المقام لكون عملهم
ثابتا فيما بينهم مع ان الذين نقلوا ما كانوا ملتزمين بوجوب العمل باخبار الائمة ع بل لم يجوزوه
ايضا وبذلك يتبين الفرق بين ما ذكرناه من التقرير وبين ما ذكره العلامة من اجماع الصحابة في
النبي ص حيث يرد عليه احتمال التقية بالنسبة اليهم فان الخلفاء لما كانوا ملتزمين بالعمل بكل
ما ورد عن النبي ص فلم يكن اختيار الصحابة ايضا متمكنا من انكار ذلك واما الخامس فلانه
لو كان هذه الطريقة في نفسها طريقة باطلة مثل القياس لوجب الردع عنها بمجرد المطابقة الاتفاقية
غير مثمر في ذلك لوجوب التنبيه على فساد الطريقة مع كون هذا الاحتمال بعيدا جدا واما السادس
فلانه مصادمة للضرورة لانا نقطع بعدم حصول القطع بجميعهم وان اتفق لبعضهم في بعض الموارد
فكم حالهم مثل حال مقلدي زماننا بالنسبة الى فتاوى المجتهد الذي يرجعون اليهم حيث يأخذون بمجرد حصول
الوثوق لهم من قول الناقلين ثم ذكر انه يرد على هذا التقرير وجوه الاول انه يحتمل ان يكون عملهم
من جهة انسداد باب العلم لهم فلا يثبت من قاعدة الاشتراك وجوه تغاير الصنف وان فرض عدم الانسداد
بالنسبة الى زماننا ايضا فهو خروج عن اثبات الظن الخاص الى اثبات الظن المطلق وفيه ان
تحقق الانسداد بالنسبة الى جميع اصحاب الائمة واضح المنع فان كثيرا منهم كانوا متمكنين قادرين
على اخذ الحكم من الامام ومع ذلك كانوا يرجعون الى زرارة وغيره من الرواة مع ان الامام
قد امر بذلك مع حضوره في البلد وتمكن اكثر اهل البلد من مراجعته الثاني انهم لم يكونوا عالمين
بوجود المعارضات في الاخبار بقلتها وعدم شيوعها في زمانهم فيجوز ان يكون علمنا بوجودها في زماننا
سببا لان يتغير الحكم الى جواز العمل على الظن بالنسبة الينا وفيه ايضا ان دعوى عدم
علم جميعهم بالمعارضات او عدم وجودها في زمانهم فيما بين الاخبار ممنوع كما يشهد به ذلك
ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض من شدة ابتلائهم في عمل الخبر ان التعارض كان باعثا
لسؤاله الثالث ان هذا لا يثبت وجوب العمل بمطلق اخبار الاحاد لكون عملهم غير معلوم

الوجه ضعيف الا الاخذ بالقدر المتيقن اعني الصحيح الاعلائي الموثوق بالصدور المعمول به عند
الاصحاب رضهم فلا يكفي اتمام الفقه بها فان قلت فاتي جماعة من الاصحاب كانوا اقتصروا على
بالصحيح الاعلائي ومع ذلك قد اتموا الفقه فكيف تدعي عدم امكان ذلك قلت انهم
قد تمموا الفقه بالعمومات الثابتة من الكتاب او السنة من جهة عدم التفاتهم الى
كونها مخصصة بمجمل ونحن لا علمنا ذلك فلم يجز لنا التمسك بها في اثبات الاحكام
انتهى وانت خبير بسقوط هذا الايراد ايضا لانهم قد ذكروا وجوب الفحص عن المخصص
فاذا اتى احد بالصحيح الاعلائي وتفحص عن المخصص فان وجد مخصصا من قبيل
ما يقول بحجية اعني الصحيح الاعلائي فيأخذ بالمخصص والا فلا يقول بحجية الباقي حتى
يكون مخصصا للعمومات ويقتصر في التمسك بها والانصاف ان القدر المتيقن هو الخبر
الموثوق بالصدور ولكون عملهم مبنيا على ذلك قطعا الوجه الخامس من وجوه تقرير الاجماع
ما ذكره العلامة ره اخذا ممن سبقه في ذلك من العامة وهو اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد المعلوم
من تتبع القضايا التي نقلوا عملهم فيها باخبار الاحاد بحيث يشهد بكونه اصلا مسلما عندهم كما هو كان
في زمان النبي صلعم وبعده فمن جملة ما اتفق في زمانه هو ما روي عن انس انه قال كنا نشرب الخمر مع الرفقة
في مكان فجاء رجل واخبر بانه قد حرمت الخمر فقلت لبعض فقم فكسر الجرار بعظم وفي الخمر
فكسرها وما روي في تحويل القبلة انه كان جماعة مصلين في مسجد قبا الى غير جهة الكعبة فاتاهم
واحد واخبر بانه قد حولت القبلة فانحرفوا من قبلتهم الى الكعبة ومما نقل بعد زمانه ما روي
انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير قال ابوبكر انه قد قال النبي صلعم الائمة
من قريش فسكتوا ايجدوا على هذا الخبر من ابي بكر فنعلم من ذلك ان وجوب قبول خبر الواحد عندهم
كان من الاصول المسلمة وما روي ان عمر قضى بارث الجدة من جهة ما نقله مغيرة عن النبي صلعم
وما روي انه قضى في واقعة بحكم ثم اخبروه بان النبي صلعم قضى في مثل تلك الواقعة بخلاف
ذلك فنقض عمر حكمه الاول الى غير ذلك مما ذكره من القضايا امثال ذلك وقد نقل هذا الاستدلال
صاحب المعالم ره وذكر انه قد اجاب السيد عن ذلك بان العاملين باخبار الاحاد انما كان المتأمرين
منهم بعض الذين اخذوا الامارة لانفسهم من غير استحقاق فعدم تصريح غيرهم بخلافهم ومساك
النكير عليهم لا يدل على رضائهم بعملهم لظهور كونه من جهة التحذر او الخوف والحياء في الانكار عليهم

والملخص

والى الملخص هذا الجواب اشار الشيخ ره في الرسالة حيث قال وهذا الوجه لا يخلو من تامل لانه ان اريد من الصحابة
العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن راي الحجة الذي كان لا يصدر ولا يتقدم على عمل
الا عن راي الامام مثل سلمان وابي ذر وغيرهما من المؤمنين فلم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت
تقرير الامام له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يميلون الى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن
رضاء الامام عم لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم انتهى وذكر بعض من تأخر ان جواب السيد ره
اخص مما ذكر في الاستدلال لانه لا يتصور التحذر والتاثر في زمان النبي ص وقد صرح المستدل بعملهم
في زمان النبي صلعم ايضا مضافا الى انه لم يعهد التقية والخوف من امير المؤمنين عم اصلا حتى في زمان
الخلفاء ايضا فلا يصح احتمال ان يكون عدم ردعه وعدم انكاره من جهة الخوف والتقية والايتم
هذا الجواب في مقابل العامة بناء على منع تحقق اتفاق الكل واما بناء على مذهب الامامية حيث لا يقولون بحجية
عمل المجتهد المعصوم بالفقاهة الا بلغ وان الناطقة الحجية هو الكشف عن تقرير المعصوم فالاولى الجواب بتقرير اخر
وهو ان تقرير اما ما رواه ابوبكر في السقيفة فقد لا يعتبر لكونه متواترا فلعل وجه قبولهم من جهة كونه متواترا عندهم
كما هو كذلك واما سائر المواضع التي ذكرها فانما كان في زمان النبي فالجواب عنه ان من شروط ثبوت التقرير
حصول العلم للمعصوم من طريق العادة وهو غير معلوم فيما نحن فيه اذ من اين يعلم ان النبي قد اطلع على
عملهم بالعلم العادي ولم يردعهم عنه حتى يكون التقرير لهم على عملهم واما ما وقع في ما بعد زمان النبي صلعم فالتقرير انما كان
يحصل اذا كان على منهج الا انه لعدم ثبوت عمله بالعلم العادي بما ذكر من عملهم في المواضع المذكورة ثانيا بان من
شروط التقرير هو رجاء الارتداع عند ردعه وهو منتف في ذلك الزمان لكونهم متظاهرين بالخلاف عليه
ومن الوجه السادس من وجوه تقرير الاجماع دعوى اجماع الامامية حتى السيد واتباعه والاخباريين والاصوليين
وغيرهم على العمل بما في ايدينا من الاخبار الموجودة في اصول الشيعة الكتب المعتبرة هذا وقد اورد عليه الشيخ ره
بانه ان كان المراد من ذلك اتفاقهم على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان
لانا نرى من رد بعض مشايخنا كالصدوق والشيخ لبعض الاخبار الموجودة في الكتب المذكورة لضعف السند او
لمخالفة الاجماع او لكونها معارضة بما هو اقوى منها او غير ذلك وان اريد كونهم متفقين على العمل بها
في الجملة فجميع اختلاف العاملين هو بان يكون كل بعض منها معمولا عليه عند بعض منهم وان كان مطروحا عند الاخر
فذلك لا يكون اجماعا الا ان يراد منه خصوص الاخبار المعمول بها عند جميع الاصحاب وهو لا يكفي فانه ره

ذلك في الاخبار بحيث لا يوجد منها الا اقل قليل لا يتم به الفقه وثانيا ان هذا الاتفاق لا يكون حجة حتى في الخبر
الذي علم اتفاقهم على العمل به بالخصوص لكونه اجماعا تقييديا للعلم باختلافهم في وجه العمل فان بعضهم عمل
به من اجل كونه مقطوعا عنده من جهة اعتقاده بكونه متواترا او محفوفا بالقرينة وبعضهم عمل به من جهة
كونه موثوقا بالصدور عنده وبعضهم من جهة اعتباره مطلق الظن فلا يكشف ذلك عن تقرير الامام بالعمل
بهذا الخبر مطلقا بل غايته ان كان لاحتمال كون الحق عنده هو عدم جواز العمل الا بالمقطوع وبالجملة فالشرط في
حجية الاجماع العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما حتى يكشف عن تقرير الامام ورضائه بالعمل به من عنوان
واحد متحد بينهم … الاول بناء على ما عرفت من كون ما ثبت من مدلول الاخبار هو اعتبار خبر الثقة
فنقول ان فسرنا الثقة بالعدل الامامي الضابط … فلا اشكال في دوران الحكم اعني الحجية مدار هذا الوصف
كما هو مذهب جماعة وان فسرناه على معناه اللغوي العرفي وهو من يوثق به ويطمئن اليه في قوله وفعله ففي
الكلام فيما اذا اخبر الثقة بخبر ولكن لم يحصل الوثوق بالصدور من جهة قيام الامارات الغير المعتبرة
على خلافه كالشهرة والاجماع المنقول ونحوهما فهل يجب العمل به مع ذلك ام لا فيه وجهان الاول ان يقال
بوجوب العمل به نظرا الى الجمود على ظاهر الادلة من اعتبار خبر الثقة من دون فهم العلية الثاني القول
بعدم اعتباره حينئذ نظرا الى فهم العلية … بمعونة استفادة كون العلة في اعتبار خبر الثقة هو
حصول الوثوق بصدق خبره وصدور روايته فاذا انتفى العلة اعني الوثوق انتفى الاعتبار و
الحجية وهذا هو الحق ويظهر من ذلك الكلام فيما اذا حصل الوثوق من خبر غير الثقة فيلزم القول
بعدم اعتباره بناء على الوجه الاول كما ان اللازم وجوب العمل به بناء على الثاني واما اذا حصل الوثوق
من غير الخبر من الامارات التي لم يقم الدليل على حجيتها كالشهرة ونحوها فقال بعض المتأخرين انه قد يقول
من كان جريا في الفقه بوجوب العمل به ايضا عملا بمقتضى العلة وعدم مدخلية الاضافات في المنصوص
العلة ولكن لما لم يحصل لنا هذه الجرأة لم نقل بالعمل به مع انتفاء جميع الاضافات حتى الخبرية كما
المفروض هنا ولكن نقول ان الاقوى بعد اختيار كون العلة والمناط هو الوثوق عدم التوقف في
وجوب العمل به حتى في المفروض ويؤيده استفادة علية الوثوق من الاخبار ثبوت بناء العقلاء
على اعتبار الوثوق مطلقا في جميع الاعصار والازمان هذا كله اذا جعلنا مدرك الحجية هو الاخبار
واما بناء على التمسك بالاجماع فان جعلنا القدر المتيقن هو ما ذكرنا فيما تقدم اعني الصحيح الاعلائي

الجامع

الجامع للقيد ومع حصول ذلك فلا ريب في عدم جواز التعدي الى غيره حينئذ واما لو قلنا بكون القدر المتيقن
هو الخبر الموثوق بالصدور فيأتي فيه الوجهان المتقدمان آنفا ولكن في اثبات ذلك من الاجماعات
المتقدمة اشكال كما هو ظاهر الثاني انه على بناء على ثبوت حجية الاخبار في الاحكام هل يعتبر في
الموضوعات ايضا ام لا فنقول حكي عن صاحب الحدائق وكاشف الغطاء القول بحجية خبر الواحد
في الموضوعات اما الاول فاستدل باستقراء الاخبار الواردة في اعتبار خبر الثقة في الموضوعات
منها صحيحة هشام بن سالم عن الصادق ع في رجل وكل آخر على وكالة في امر من الامور واشهد له بذلك شاهدين
فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر فقال اشهدوا اني قد عزلت فلانا عن الوكالة فقال ان كان الوكيل امضى الامر
الذي وكل فيه قبل العزل فان الامر واقع ماض على ما امضاه الوكيل كره الموكل ام رضي قلت فان الوكيل
قد امضى الامر الذي قد وكل فيه قبل ان يعلم بالعزل او يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاه
قال نعم قلت فان بلغه العزل قبل ان يمضي ثم ذهب حتى امضاه لم يكن ذلك بشيء قال نعم ان الوكيل اذا
وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافه
بالعزل عن الوكالة فدلت على اعتبار تبليغ الثقة في عزل الوكالة وهو من الموضوعات ومنها حسنة
حفص بن البختري عن الصادق في الرجل يشتري الامة من رجل فيقول اني لم اطأها فقال ان وثق به فلا
باس ان يأتيها وصحيحة ابي بصير قال قلت للصادق ع الرجل يشتري الجارية وهي طاهر ويزعم صاحبها انه
لم يمسها منذ حاضت فقال ان ائتمنته فليمسها وفي خبر ابن سنان ان كان عندك امينا فمسها وروي
في المقنعة انه لا باس للانسان ان يطأ الجارية من غير استبراء لها اذا كان بايعها قد اخبره باستبرائها
وكان صادقا في ظاهره … بهذا او ايده بعض الاواخر بصحيحة ذريح المحاربي قال قال ابو عبد الله ع
صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شيء مواظبة على الوقت وبعض الاخبار الدالة
على جواز التعويل في معرفة وقت الزوال على ارتفاع اصوات الديكة وتجاوبها وتعليل …
بقوله ع فانها … ابن آدم … بالاخذ منه … على الدين
والدنيا فان موردها وان كان هو الرجوع اليها في الاحكام الا ان العلة المنصوصة تدل على اعتبار
قول الثقة مطلقا حتى في الموضوعات كما هو مقتضى العلية واما مستند الثاني اعني صاحب كشف الغطاء
فهو عموم آية النبأ بناء على … من جهة الدلالة … الموضوعات ايضا وفي الجميع نظر اما الاول ذكره
صاحب الحدائق فلعدم حجية الاستقراء في الاحكام لكونه شعبة من شعب القياس وهو

الآحاد

٢ اما اولا

واما ثانيا فلعدم ثبوت موضع الاستقراء في المقام لانه لم يذكر الا موضعين احدهما الاخبار بعزل
الوكالة الثاني الاخبار باستبراء الامة مع ان موضوع الاستقراء هو تتبع اغلب الموارد
والاستدلال من ملاحظة حالها الى كلية الحكم[2] واما ما ذكره بعض الاعاظم من المؤيدات فالاولين منها
ليسا من قبيل اعتبار الثقة في الموضوعات ولو عمل بها في موردها فتعبير الاذان واصوات الديكة
من جملة الامارات مثل المحراب للقبلة واما الاستدلال بالعلة المنصوصة فهو ايضا لا يتم في هذا المقام
وتحقيق ذلك ان النزاع في حجية القياس المنصوص العلة انما في حذف خصوصية الموضوع و
الحكم بعدم مدخليته في ثبوت الحكم المعلق بالعلة وعدمه لا في جواز حذف ساير القيود وتوسيعها فاذا قال
لا تشرب الخمر لانه مسكر لاسكاره فقال المشهور انه يفهم منه عدم مدخلية خصوص الموضوع الا وهو
الخمر في ثبوت الحرمة بل هي ثابتة في كل ما ثبت فيه الاسكار كالنبيذ والفقاع ومنع بعضهم كالسيد المرتضى
على ما نسب اليه من جهة ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تفيد الاختصاص فيكون مدلوله كون خصوص
اسكار الخمر علة للحرمة ولا يخفى انه غير اسكار النبيذ فلا يوجد هذه العلة المخصوصة في غير الخمر حتى يثبت الحكم
واجاب عنه المشهور بان افادة الاضافة للاختصاص وكون اسكار الخمر غير اسكار النبيذ مسلم لكن
ظاهر الكلام في ان المراد من كون اسكار الخمر علة من حيث هو اسكار الخمر لا من حيث كونه فردا من
افراد الاسكار المطلق حتى يفيد علية مطلق الاسكار والظاهر عند العرف من هذا الكلام هو الثاني
وعلى هذا فلو قال لا تشرب الخمر في يوم الجمعة لكونه مسكرا فيجوز تعدية الحكم الى شرب ساير المسكرات
في يوم الجمعة لا الى غير يوم الجمعة من الايام لكونه قيدا مذكورا في الكلام غير داخل في الموضوع
كما انه لو قال لا تشرب الخمر في يوم الجمعة لانه يوم مبارك فيجوز تعدية الحكم الى ساير الايام المباركة
كيوم الفطر والاضحى ولا يجوز التعدي الى شرب النبيذ لان الموضوع حينئذ هو يوم الجمعة لا شرب
الخمر وبعبارة اخرى مذهب المشهور هو جواز حذف ما كان موضوعا للعلة لا شيء آخر غيره فلو سئل عن نبيه
عمن يجوز الرجوع اليه في الاحكام فاجاب بانه يجوز لك الرجوع الى عمرو في الاحكام لكونه
ثقة فيجوز التعدي منه الى الرجوع الى غيره من الثقات في الاحكام ولا يجوز التعدي
الى خبر الثقة في الموضوعات لكونه قيدا واردا في الكلام نظير يوم الجمعة في المثال السابق
فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا يمكن اثبات حجية خبر الثقة في الموضوعات بشيء مما ذكره
ولكن يمكن ... وهو ان مقتضى ما اخترناه من المذهب هو كون اعتبار خبر الثقة من جهة

[2] واما ما ذكره صاحب كشف الغطاء فلما عرفت من عدم ثبوت المفهوم في آية النبأ م ح

بناء العقلاء على العمل به هو حجية خبر الثقة في الموضوعات ايضا لكون بناء العقلاء
على اعتبار الوثوق مطلقا ولا باس في الالتزام بذلك بل باعتبار مطلق الوثوق اذا كان مستندا
بسبب يوجب الوثوق عند العقلاء عادة لا الى مجرد الحدس والتخمين ولا يخفى انه بناء على مختارنا
ومختار صاحب الحدائق وكشف الغطاء من قلب الاصل الاولي اعني اصالة حرمة العمل بالظن الى
اصل آخر وهو جواز العمل بخبر الثقة او مطلق الظن الا ما اخرجه الدليل والا وجب التعدد في موارده
خاصة التنبيه الثالث انه بناء على كون الثابت من الادلة المتقدمة هو اعتبار خبر الثقة فهل يوجد
منه في الاحكام قدر واف بالفقه حتى يلزم العمل بالظن الخاص ام لا يوجد ذلك حتى يثبت جواز
العمل بالظن المطلق فنقول ان تحصيل العلم بذلك يتوقف على تتبع ابواب الفقه وتطبيق
الاخبار الموثقة بها بمسائلها حتى يظهر وفائها باغلب الاحكام وعدمه ولو بالتسير الاجمالي فيها اذ لا سبيل
الى العلم به الا بذلك ولكن اراد بعض من تاخر ان يذكر عنوانا يفيد العلم الاجمالي بالوفاء ولو
بغير التتبع فقال ان الاخبار المفيدة للوثوق على انحاء شتى فلا تكاد تخلو المسألة عن واحد من انواعها
فجملة منها ما هو مقرون بقرائن خارجية مفيدة للوثوق بصدورها كما يوجد في بعضها من شهادة سياقها
بكونها كلام الامام ع وجملة منها ما هو من قبيل الصحيح الاعلائي وهو مفيد للوثوق نوعا وجملة منها ما هو
من قبيل الصحيح المشهوري وهو قد يفيد الوثوق وجملة منها ما هو مقرون بواحد من القرائن الاربعة وذكر
من جملتها قرائن الاولى كونها موافقة للعمومات القطعية الثانية كونها موافقة للاصول المعتبرة والثالثة
كونها موافقة للشهرة الرابعة وجود ضعف في الراوي يخبر موجب للوثوق بروايته مما لا يبلغ مرتبة
الصحيح كما يذكرون في بعض الرواة من كونه شيخ الاجازة او كونه ممن لا يروي الا عن ثقة كما ذكروه في احوال
القميين او غير ذلك من الاوصاف الخامسة معاضدة بعضها بالآخر بان يرد روايات عديدة متفقة
المؤدى في مسألة واحدة في معظم الفقه[3] ثم بذلك يعلم خلوه عن واحد منها وفيه ان هذا التفصيل غير
مفيد لغير المتتبع لانه لا يثبت به ان الموجود في الفقه من كل واحد من الاقسام اي مقدار هو عددا فيحتمل كونه
عشرين ويحتمل كونه الف ولا يعلم ان عدد مسائل الفقه كم هو حتى يعلم وفائها بها وليس هذا الا التتبع او التقليد
لهذا البعض كما لا يخفى الرابع من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد دليل العقل وهو يقرر على وجوه بعضها
يفيد حجية خصوص خبر الواحد وبعضها يفيد حجية مطلق الظن او حجية الظن في الجملة مع دخول خبر الواحد
فيه اما القسم الاول فوجوه الاول ما ذكره الشيخ ره وقال انه كان معتمدا عنده في سابق الزمان في علاج ... وضعفه
بوجوه بالجمع ذكرنا ...

[3] اما الاحكام الغير التكليفية فلا حاجة الى الكلام فيها لوجود اصالة الاباحة فيها واما الاحكام التكليفية فغير الالزامية منها ايضا مثل الاولى لوجود ادلة التسامح في السنن والكراهة واما الاحكام الالزامية فالاخبار الموثوقة وافية بالاغلب صح

في الدليل الرابع على حجية خبر الواحد وهو دليل العقل

وهو انا نعلم اجمالا بصدور اكثر الاخبار عن الحجج ع ومنشأ هذا العلم الاجمالي ملاحظة امور يحصل من اجتماعها
وتراكمها القطع بذلك الاول كونها كثيرة غاية الكثرة فيستبعد كون جميعها او اكثرها كذبا وافتراء على الائمة
الثاني ملاحظة ما ورد من التوثيق في حق بعض الرواة من الائمة ع كما تقدم جملة منها في بيان
الدليل الثالث مثل قوله العمري وابنه ثقتان وقوله عليك بزكريا بن آدم المامون على الدين والدنيا وقوله
في حق جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة الى غير ذلك من المدح والتوثيق الواردين في
شأن جملة من الرواة بحيث لا يجوز مع ملاحظة ذلك حمل اخبارهم على الكذب بل يحصل الظن او القطع بعدم
كذب رواته اشتمال جملة منها الثالث ملاحظة طريقة الرواة وشدة اهتمامهم في عدم نقل الخبر الذي لا يحصل
لهم الوثوق بصدوره عن الائمة ع كما ذكروا انه كان من طريقة بعضهم عدم رواية الاخبار المرسلة وبعضهم
عدم رواية الاخبار الضعيفة وكان بعضهم لا يروي المكاتبات ويظهر من التأمل في ما ضبط من احوالهم انه
كان قصير همهم ومدارهم على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمع منه لا ان يرووا في كتبهم
ما وجدوه في كتب الرواة ولو كان معلوم الانتساب اليه حتى ان علي ابن فضال لم يرو كتب ابيه
عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه معتذرا في ذلك بانه يوم مقابلته
الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له معرفة بالروايات فلم يحصل له في زمان مقابلتها
مع اخويه ثانيا وكانوا يحترزون عن العمل برواية من يعمل بالقياس مع ان عمله لا دخل له بروايته
وقد توقفوا في روايات من كان على الحق ثم عدل عنه مع كون كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى
استأذنوا الامام فاذن لهم الامام او نائبه كما سئلوا العسكري ع عن كتب بني فضال وسئلوا الشيخ ابا القاسم
ابن روح عن كتب ابن ابي العزاقر التي صنفها قبل ارتداده وكان الداعي الى شدة اهتمامهم في تنقيح الاخبار
مضافا الى كون تلك الروايات اساس الدين وان احدا لا يرضى بنقل ما لا يوثق به في كتابه المؤلفة
في الشرايع التي لا يترتب عليها رفع الكذب سيما انهم تكلفوا في كتبهم المؤلفة لان يكون مرجعا للناس في
امور الدين على ما اخبرهم الامام ع بانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وقد صرح بذلك
بعض ارباب الكتب كما عن ديباجة الكافي من تصريحه بكون كتابه مرجعا لجميع من يأتي بعده وقريب
من ذلك ما عن التهذيب هو ما شهد له رشيد الامام ع من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار

كما ان احوال القميين معروفة من انهم كانوا يخرجون من بلادهم من روى الاخبار الضعيفة م ح

الكذابة

في الدليل الاول من الادلة العقلية

المكذوبة في كتب اصحاب الائمة ع كما صرح بذلك سيدنا ابي الحسن الرضا ع فيما روي انه عرض عليه يونس بن
عبد الرحمن كتب جماعة من اصحاب الباقر ع والصادق ع فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث
ابي عبد الله ع وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عليه السلام وكذلك اصحاب ابي
الخطاب يدسون الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع الى غير ذلك من الاخبار التي ذكر
جملة منها في الرسالة فكان هذا اسبابا لشدة اهتمامهم في تنقيح الروايات بعد زمان الرضا ع حتى انهم كانوا يهاجرون
عن الاهل والاوطان ويبذلون الاموال في تحصيل هذا الامر العظيم في ما يقرب من ثلثمائة سنة او زيادة كما عن
الحدائق ويحكى عن النجاشي انه انفق في طلب هذا الامر تركة ابيه وكانت ثلثمائة الف دينار وكانت داره مملوة من
ناسخ الحديث والمقابل والقاري ومشايخ الاجازة وغيرهم فيظهر من التأمل في ذلك ان العلم الاجمالي الحاصل
بوجود اخبار الكذابين انما هو كان قبل زمان الرضا ع وقبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علم الحديث
والرجال بين اصحاب الائمة ع الرابع ما حكي عن الشهيد واتباعه وبعض الاخباريين انهم كانوا يقولون بكون
الاخبار مقطوعة الصدور الى غير ذلك من الامارات التي تحصل من تراكمها العلم الاجمالي بصدور
اكثر الاخبار عنهم عليهم السلام فاذا حصل ذلك فنضم اليه مقدمة اخرى وهي ان الامتثال بمقتضى
العلم الاجمالي واجب كما يجب في العلم التفصيلي والعمل بخصوص الاخبار الصادرة عنهم بتحصيل العلم التفصيلي
به متعذر فلا بد من الامتثال الاجمالي فلما لم يكن العمل بجميع الاخبار ممكنا لوجود التعارض فيه ولكون بعضها
مخالفا للاجماع والضرورة تعين العمل بكل ما هو مظنون الصدور فينتج وجوب العمل بالاخبار المظنونة الصدور
بحكم العقل لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه
توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون
الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين وأورد عليه بوجوه الاول ان هذا الاستدلال
لا يثبت كون الاخبار حجة شرعية لانه مبني على وجوب الاحتياط وقد قرر في محله ان الاحتياط ليس بدليل
شرعيا تعبديا ليتفرع على ذلك اثر ان الاول انه ينافي فيما لم يكن فيه احتمال العقاب كالمستحبات
والمكروهات فلا يكون الاحتياط فيه واجبا فيلزم عدم وجوب العمل بخبر الواحد فيه الثاني عدم ثبوت
مقاومته في مقابل الادلة بحيث يتصرف في ظواهر الكتاب والسنة القطعية لان ذلك من شان

الدليل وقد عرفت عدم تمامية اثبات هذا الاستدلال كونها دليلا شرعيا الثاني ان من المعلوم ان وجوب
العمل بالخبر الصادر عنهم انما هو من جهة كونه كاشفا عن الحكم الواقعي الذي يجب اتباعه لا من جهة
موضوعية بالخصوص بحيث يجب العمل بالخبر الصادر من حيث هو صادر فاذا تقرر ذلك فنقول ان العلم
الاجمالي بصدور الاحكام الواقعية ليس منحصرا في الاخبار لان العلم الاجمالي حاصل بصدور احكام كثيرة
عن الائمة من غير طريق الخبر ايضا كسائر الامارات الغير المعتبرة مثل الشهرة والاجماع المنقول
وغيرهما فحينئذ يجب اولا الاحتياط ومع تعذره او قيام الدليل على عدم وجوبه يلزم الرجوع الى
كل ما افاد الظن بصدور الحكم عن الحجة سواء كان من طريق الخبر او غيره فيكون ذلك اثباتا لحجية
مطلق الظن لا خصوص الخبر فان قلت ان العلم الاجمالي انما هو حاصل بالنسبة الى صدور كثير من الاخبار
الموجودة في ايدينا واما بالنسبة الى صدور الاحكام المخالفة للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا
بل لا مظنون ايضا [illegible] فالقول بان العلم الاجمالي حاصل في ضمن المجموع يعني مجموع الامارات من الاخبار
وغيرها وان كان صحيحا الا ان ذلك انما هو باعتبار حصوله في ضمن الاخبار خاصة فليس غيرها طرفا
للعلم الاجمالي اصلا كما اذا كان لنا علم اجمالي بوجود رجل عادل في ضمن علماء البلد فيصدق حينئذ ان نقول
انه قد حصل لنا علم اجمالي بوجود رجل عادل في ضمن مجموع اهل البلد ولكن العبرة بخصوص العلماء فعلمنا هذا
فاذا عملنا بالاخبار فقد اشتغلنا بمقتضى العلم الاجمالي فلا يجب علينا العمل بغيرها لعدم بقاء العلم الاجمالي بعدها
لما عرفت من عدم حصوله لنا في غيرها قلت ان العلم الاجمالي وان كان حاصلا في ضمن الاخبار ولو مع عدم الالتفات
الى غيرها الا ان لنا علم اجمالي ايضا حاصل في ضمن المجموع لا باعتبار العلم الاجمالي الحاصل في ضمن الاخبار بحيث
تكون سائر الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في ضمن المجموع ويشهد بذلك انه لو عزلنا طائفة
من الاخبار بمقدار ما يوجب ارتفاع العلم الاجمالي من نفس الاخبار وضممنا الباقي الى مجموع الامارات
الاخر لكان لنا علم اجمالي ايضا في ضمنها فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع
الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الاول
ونظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياه محرمة في مجموع قطيع غنم بحيث يكون نسبته الى كل بعض منها كنسبته
على البعض الآخر يعني لا على سبيل الدوران والترديد ثم علمنا بان جميع الشياه المحرمة انما هي في هذه الطائفة او في
هذه الطائفة ولا ان يكون العلم الاجمالي مستندا الى طائفة خاصة منها ويكون مع هذا العلم الاجمالي علم اجمالي

ايضا

ايضا بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة منها بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه الطائفة لكان العلم
الاجمالي بوجود الحرام فيها ايضا حاصلا والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع هو ما عرفت من
انه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها وضممنا الى الباقي
من هذه الطائفة سائر افراد الغنم حصل العلم بوجود الحرام وح لا بد ان يجري حكم العلم الاجمالي
في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة وبطلان وجوب العمل بالاحتياط هاهنا يجري فيما نحن فيه من
هذا القبيل ودعوى ان سائر الامارات المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا
واحدا ثبوتا لو اقيع بين الاخبار خلاف الانصاف كما ذكره شيخنا [illegible] في الكلام في ان ما اشار
اليه من ضم الباقي الى غيره من الامارات هل هو لتوقف حصول العلم الاجمالي في المجموع عليه او من
باب مجرد كونه احد الاسباب فنقول ان العلم الاجمالي له صور عديدة لان العلم الاجمالي تارة يكون
بوجود واحد حقيقي مردد بين جميع الاطراف مثل ما اذا علمنا بوجود شاة محرمة في قطيع غنم
مردد بين [illegible] وذلك على سبيل الدوران بمعنى انا نعلم ان الشاة المحرمة اما في هذا الصنف او في
هذا الصنف لامتناع وجود الواحد في ازيد من مكان واحد وح فان عزلنا من القطيع شيئا
غير شاة واحدة [illegible] العلم الاجمالي وتارة يتعلق العلم الاجمالي بوجود شياه متعددة محرمة
بين القطيع وهذا على قسمين احدهما ان يكون العدد معينا كان نعلم بوجود عشرة شياه محرمة
والثاني ان يكون العدد معينا اما الاول فان كان على سبيل التردد بمعنى ان يدور الاحتمال
بين كون تمام العشرة في هذا الصنف وبين كونه في هذا الصنف فحكمه حكم مثل الاول
في انتفاء العلم الاجمالي بعزل العشرة من اي صنف من القطيع [illegible] وان كان على سبيل التوزيع
بان نعلم بوجود خمسة بين هذا الصنف وخمسة بين الصنف الآخر وعلى هذا فاذا عزلنا عشرة
شياه من صنف واحد بقي العلم الاجمالي في الصنف الآخر بحاله ولا يحتاج الى ضم شيء اليه
قطعا واما القسم الثاني وهو ان يكون العدد غير معين فان كان العلم الاجمالي ناشئا من
الكثرة يعني من كثرة غنم القطيع فيمكن ان يقال انه اذا عزلنا من صنف خاص من القطيع شياه
وضممنا الباقي منه الى سائر الاصناف فحصل الكثرة ويحصل منها العلم الاجمالي ودونها ذا

الدليل الثاني من الادلة العقلية

اذ المقيم الباقي لا ينتفي الا بكثرة حينئذ الا جزء منه العلم الاجمالي وما نحن فيه من هذا القبيل وبالجملة فان صح تقرير الحاجة الى الحجة في هذا القسم فهو والا فلا بد ان يكون مراده ما ذكره من المثال وكونه المستند ولكن الظاهر من كلامه خلاف ذلك الوجه الثالث من الوجوه التي اوردوها على الدليل المزبور هو ان مقتضى الدليل بعد ما عرفت في الوجه الثاني من كون وجوب العمل بالاخبار الصادرة من جهة وجوب الامتثال بالحكم الله الواقعي الذي يكشف عنه الخبر هو العمل بالظن في مضمون الاخبار بمعنى انه كلما حصل الظن بمطابقة مضمون الخبر للحكم الواقعي ولو من الشهرة وغيرها فيؤخذ به وكلما لم يحصل الظن بمطابقة المضمون لم يجب العمل مع ان المستدل قد جعل نتيجة الدليل هو وجوب العمل بكلما كان مظنون الصدور والنسبة بين مظنون الصدور ومظنون المطابقة عموم من وجه لانه قد يكون الخبر مظنون الصدور ولا يكون مظنون المطابقة وبالعكس وقد يجتمع الامران فلا وجه لتقييد الدليل المذكور بحجية مظنون الصدور مطلقا الوجه الرابع ما ذكره بعضهم وهو ان العلم الاجمالي كما هو حاصل بوجود الاخبار الصادرة فكذلك حاصل بوجود الاخبار الكاذبة في ما بين الاخبار فلا يجوز العمل بشيء منها لدوران الامر بين المحظور والواجب واولوية وجوب دفع الضرر على جلب النفع وفيه ان كلام المستدل انما هو في الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة وقد اشار في ضمن الدليل الى دفع هذا التوهم بان العلم الاجمالي انما كان قبل تدوين علم الرجال والحديث وقبل تحرير الاخبار وتنقيحها واما بعد ذلك كما في بعد زمان المرتضى فليس لنا علم اجمالي بوجوده في ما بين تلك الاخبار بل هو مجرد احتمال وكان المورد توهم ان العلم الاجمالي بشيء يستلزم وجود العلم الاجمالي في اطراف الاخر ايضا وهو فاسد لصحة ان يكون العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين ويكون الاناء الاخر من الانائين محتمل النجاسة ولا يستلزم ان يكون الثاني في معلوم الطهارة الوجه الثاني من الادلة العقلية على حجية خبر الواحد ما ذكره صاحب الوافية وهو انا نقطع ببقاء التكليف بالاحكام الشرعية سيما بالاصول الضرورية مثل الصلوة والزكوة والصوم ونحوها ونعلم اجمالا بوجود اكثر اجزائها وشرائطها وموانعها في الاخبار الغير القطعية بحيث لو ترك العمل بها لخرجت هذه الامور عن حقائقها ولم تكن الصلوة صلوة ولا الصوم

صوما

صوما ولهذا اعترض على هذا الدليل بانه لا يثبت من الضروريات الا ما يصدق عليه الصلوة حقيقة وكذا الصوم وغيره فيجب الخروج عن عهدة العلم الاجمالي بحكم العقل بالعمل بالاخبار المذكورة ثم ذكر في موضع آخر في بيان مختاره فيما يجب العمل به من الاخبار انه يجب العمل بكون الاخبار في الكتب المعتمدة مثل الكافي والتهذيب مع ثبوت عمل جمع من الاصحاب بها وعدم ثبوت رد ظاهر منهم وعدم معارض اقوى مع ما هو اقوى منه انتهى وهذا فيراه في العمل بخبر الواحد الظاهر كون هذا الاستدلال لذلك كما لا يخفى واورد عليه بوجوه الاول ان العامل بهذه الاخبار لا يخلو من احد وجوه ثلثة لانه اما ان يكون قائلا بكون الفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنة مثل الصوم والصلوة اسامي للاعم او للصحيح اما على الاول فقد ذهب جماعة الى كونها مطلقات بحيث يلزم استنباط مراد المتكلم من هذه الالفاظ وحملها على اطلاقها الا ان يثبت قيد وشرط من الخارج وذهب جماعة الى انها وان كانت اسامي للاعم الا انه لما علمنا بعروض المخصصات والمقيدات الكثيرة فصارت تلك الالفاظ مجملة بالعرض وان لم تكن مجملة بالذات وقال بعضهم انها وان لم تكن مجملة لا ذاتا ولا عرضا الا انها في حكم المجمل لكونها واردة في مقام التشريع والاهمال لا في مقام البيان واما على الثاني فتكون مجملة ذاتا وبالجملة فاما ان يقال بالاطلاق بناء على كونها اسامي للاعم على بعض المذاهب او يقال باصالة البرائة بناء على كونها مجملة او يقال باصالة الاشتغال فعلى الاول فاذا شك في كون شيء جزءا او شرطا فيدفع بالاطلاق وعلى الثاني يدفع باصالة البرائة وعلى الثالث فبمجرد الشك في جزئية شيء او شرطيته يلزم اتيانه بمقتضى الاشتغال فلا يبقى الحاجة الى الرجوع الى الاخبار في الشرائط والاجزاء الثاني ان العلم الاجمالي حاصل في غير الاخبار الجامعة للشروط المذكورة ايضا بحيث لو خرج منها ما يرتفع العلم الاجمالي الحاصل فيها وضم الباقي الى غيرها لكان العلم الاجمالي حاصلا بوجود الاجزاء والشرائط فيها فحينئذ فاللازم اما الاحتياط بالعمل بالجميع او العمل بكل ما كان مظنون الصدور فلا وجه للتخصيص بما ذكره الا ان يدعى انحصار المظنون الصدور فيها كما هو غير بعيد الثالث ان هذا الاستدلال لا يثبت حجية الاخبار النافية للتكليف كما اذا دل خبر بعدم جزئية شيء او عدم وجوب شرطيته او عدم مانعيته مع ان المدعى اعم من ذلك كما هو ظاهر الوجه الثالث من وجوه تقرير الدليل العقلي ما ذكره بعض

وهو الشيخ محمد تقي ره في حاشيته

المحقق ره وهو انه قال قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة
بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع هناك خلاف بين الخاصة والعامة في تفسير السنة وذلك مما لا ريب فيه بالمقام
وح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على الوجه المذكور حملا لما دل
على الرجوع اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به
وكان بمنزلة الوجه الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال
اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن مع عدم المانع من العمل والا لزم الاخذ بها
والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما فتنزل الى الظن وجب
لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة به الى ان يكون مطلق الظن المتعلق بها حجة فيكون المتبع هو الرجوع اليهما على
وجه يحصل الظن منها والحاصل ان هناك وجهين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر
اما لكون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او القيام دليل على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد التعيين بالواقع او
الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول
مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل في حكم العقل الى الظن به فان سد انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى
في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل ظن بالواقع
او الواقع وان ترتب الرجحان حسبما تقرر من التفصيل وح فاللازم الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط
الاحكام من غير تعدية الى سائر الظنون بهذه الاثارة وليس مراده من قوله طريق في كيفية الرجوع هو كيفية الدلالة
مثل الرجوع الى ما افاد الظن بالمراد منهما او ما يعتقد ظاهر الحجية في قواعد العرف واللغة وان لم يفد الظن الفعلي كما زعمه بعض
من تأخر لان جهة الدلالة مما لا مساس له بالمقام فان البحث في حجية خبر الواحد كما عرفت في صدد البحث انما هو
من جهة الصدور فالمراد بكيفية الرجوع هي الكيفية الحاصلة في الرجوع الى الاخبار الجارية من جهة الصدور مثل
كونه متواترا او عدل امامي ضابط او كونه مما زكى كل واحد من رواته عدلان او غير ذلك من الاقسام ومن تأمل في
ذيل كلامه ظهر له ان مراده ره هو ما بيناه ثم انه ره اورد على نفسه بانا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة
مطلقا ولو مع عدم افادتها التعيين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل
بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجية
من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت

بقوله

بقوله اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل قاطع عليه حتى يثبت به ذلك والقول بدلالة الاخبار القطعية
عليه ممنوع واقصى الامر دلالتها على حجية ذلك بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بتلك ومن بعد الائمة
وح فيدور تحصيل العلم بالنسبة اليهم اذ لا بعد اذن في احتفافها بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدم سقوط
حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا لاحتياج الى ضم ظنون عديدة اليه يمكن الاحتجاج بها
في ولا دليل على حجيتها عندنا الا ما دل على حجية مطلق الظن واجاب عن الاول بان حاصله انه بعد قيام الاجماع
على الرجوع الى الكتاب والسنة لا عبرة بالخلاف في غير ان ما حكموا بحجيته وليس المقصود دعوى الاجماع
على التبيع وجوب الرجوع اليها ليكون الظن الحاصل منها حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في
في اثبات حجيتها الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو مختلف بالاجماع القطعي وبعد ثبوت حجيتها به
وعدم افادتها القطع بالحكم يرجع الى الدليل العقلي في المرتبة المتأخرة بعض الاعتبار بافادة الظن منها
وليس بعض بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة
فيه لا من جهة عامة واجاب عن المناقشة في كون الاخبار من قبيل خطاب المشافهة بان عمل الطائفة
بها احدا بعد واحد بلا قرينة على ما كنا المشافهين مع ان منها ما ليس من قبيل خطاب المشافهة مضافا الى ان
الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة كاف ثم اورد ره على نفسه بان القدر المسلم وجوب الرجوع الى
الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقتضي ذلك حجية الظن الحاصل منها مطلقا بل القدر الثابت من ذلك
هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على النص وعن السنة الخبر الذي ثبت تعدد وتزكى رجاله فلا يعم
سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة واجاب عن السؤال في الاخبار بانه بعد قيام الاجماع
على وجوب الرجوع اليها ليس فيما بينها تفصيل معلوم الحجية بالقياس الى غيرها حتى الصحيح الاعلائي لان اكثر
اكثر العلماء لا يجعلون التزكية من باب الشهادة حتى يعتبر فيه التعدد فجميع اصناف الخبر على حد سواء وعن
السؤال في الكتاب بان الفرق بين النص وغيره اما ان يكون من جهة افادة الاول القطع او من
جهة حجيته دون غيره وكلاهما ممنوع واستند في المنع من الاول الى عدم افادته القطع واحاله الى
محله ثم اورد على نفسه بان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما حكم
بكونه كتابا وسنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب

الواصل الينا على سبيل الظن كما ذكروا في بحث الكتاب فكذا لا ينبغي ان نعتبر من السنة الا ما نقل
الينا على وجه اليقين من المتواتر والمحفوفة بقرينة القطع ونحو فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم
وفاء المقطوع به منها بالاحكام وان كان استنباط الحكم منها على سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق
الظن واجاب بانه لا ريب في ان السنة المقطوع بها اقل قليل وما دل على وجوب الرجوع الى السنة
في زماننا هذا العقيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة
وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة
فلا وجه للاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور لا ما ذكره هنا من كلامه واورد عليه
بوجوه الاول ما اورده شيخنا الامام المرتضى ره في رسالته وهو ان هذا الدليل بعينه مؤدى دليل الانسداد الذي ذكروه
لحجية مطلق الظن وتوضيح ذلك ان الكتاب والسنة عبارة عن قول الحجة او فعله او تقريره الثابت من الحجة في
نفس الامر سواء نقل الينا ام لم ينقل والمراد من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الاخذ والرجوع الى
مؤديها وبمدلولها فان امكن الرجوع اليها بطريق العلم والاخذ بها على كونه مؤديها فتعين ذلك سواء حصل
العلم من طريق الحكاية او غيرها من الشهرة ونحوها وان تعذر ذلك تعين الرجوع الى ما ظن كونه مدلولا
لاحدها باعتراف المستدل صريحا فلا اختصاص الحجية بالظن كونه مدلولا لاحدها من طريق الحكاية
التي تسمى خبرا واحديا في الاصطلاح بل اللازم انه اذا حصل الظن بان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع
المنقول مدلول للكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره هو وجوب الاخذ به نعم لو ظن بحكم الله من
امارة لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلاثة كما اذا ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله
ولكن لم يحصل علم او ظن بصدوره عن الحجة او حصل القطع او الظن بعدم الصدور بالنظر الى ان رب
حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح ونحو فلا يجوز الرجوع الى هذا الظن
بمقتضى الدليل الذي ذكره لكن لما كان هذا الفرض نادرا جدا للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى
قد صدر حكمها في الكتاب او ببيان احد من الحجج قولا او فعلا او تقريرا فكل ما ظن من امارة بحكم الله
تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم واذا ثبت وجوب العمل بكل ما ظن كونه مدلولا للكتاب او السنة
ثبت وجوب العمل بكل ما ظن بكونه حكم الله فان قلت ان مراد المستدل من السنة هو الاخبار

والاحاديث

والاحاديث المنقولة الينا فالمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم فان تمكن من الرجوع
اليها على وجه يفيد العلم فهو والا وجب الرجوع اليها على وجه يظن منه بالحكم قلت مع ان السنة
في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة او فعله او تقريره لا حكايتها لا يرد عليه ان الامر
بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع
والضرورة الثابتة من الدين او المذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية
التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين مع
انه ادعاها المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية على الرجوع الى الاخبار المحكية
الغير القطعية في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة قدهما فلعل دعوى الضرورة من المستدل قرينة
على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكاياتها التي لا توصل اليها
على وجه العلم ولو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل
لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية فنقول ان اراد لزوم الخروج عن الدين من
جهة العلم الاجمالي بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي
المعيار وعلة الحجية اذا كان العلم الاجمالي بالمطابقة فمفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة
عن التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة العلم الاجمالي بصدور اكثرها فهذا الوجه
يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقد عرفت الجواب عنه تفصيلا فراجع هذا ولكن ينبغي
ان يتأمل في ان هذا الايراد هل هو متحد في المعنى مع السؤال الذي ذكره المستدل في ذيل كلامه ام لا فنقول ان
المستدل اورد على نفسه بقوله فان قلت لما كان حاصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف
بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منها بعد قيام دليل على تعيين طريق خاص من
الطرق الظنية الى الرجوع اليها والى مطلق الظن الحاصل منها كان هذا الوجه بعينه هو ما قرره لحجية مطلق الظن
فان هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع
هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما تقرر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما قررت
تحت القاعدة الكلية التي ادعوها الخ واجاب بقوله قلت لا حاجة في الحكم بالرجوع الى الظن في المقام الى

ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل
حسبما فرض تقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون ذلك الظن المذكور قائما مقام العلم
قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون ولا ينطبق عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في
الجملة ثم قال فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر
كذا يجري في التكاليف وخروجه عن الاندراج عند انسداد باب العلم بها وكذا لا يكون اعتباره في كلى منها
منها سيفو واما بنا شعبه الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فلذا انها دراجه قلت
ليس المقصود بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية
مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب
الرجوع اليها مع عدم حصول العلم منها بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليها كما هو المفروض
اذ مؤداه حجية الظن الحاصل منها مطلقا ولا ربط لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم
المستفاد منها والحصار الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرر في الاحتجاج لاندراج ذلك
في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فانا قلت ان المراد حق القول باندراجه تحت
الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منها مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليها
وانسداد باب سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليها فجهة حجية هذا الظن في المقام
هي بعينه جهة حجية مطلق الظن بسائر الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون
الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام على طبق ذلك الدليل العام لا يقتضي بكون ذلك من جزئيات
ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة
العامة وهو ظاهر وضع التقضي عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد
سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا يحتمل الانكار فاذا
لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت
هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب
والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى بحجية الظن

المتعلق به

المتعلق به مطلقا ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه وح نقول انه
اذا لوحظ هذان الامران قضى العقل بتقديم الثاني على الاول فانه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية
بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذ كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة
الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق للاستنباط
والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما يزيد على ذلك فان
حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون
يحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه
الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك
من الظنون انتهى والظاهر ان كل واحد من هذه الاجوبة الثلاثة مغاير للايراد الذي ذكره الشيخ
على ما تقدم لان مبنى هذه على كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة جزئيا من جزئيات التكاليف
التي جعلت صغرى للدليل العام فيكون دليل هذا يرجع الى قياس جزئيا من جزئيات الدليل العام
بخلاف كلام الشيخ فانه صرح بكون هذا الدليل عند التحقيق والتدقيق هو بعينه دليل الانسداد
العام فما تقدم من الوجه الثاني مما اورده على الدليل المذكور هو ان مقتضى
ما ذكره كون العمل بالكتاب والسنة موضوعا مع انه ممنوع والحق كونها طريقا محضا ونقول
المراد من الموضوع هنا هو ان يكون طريقا مجعولا من الشارع بالخصوص بان يعين مطلب
الشارع وصول الواقع من هذا الطريق دون غيره والمراد من الطريقية المحضة ان يكون
المقصود هو الوصول الى الواقع ولا يكون لهذا الطريق خصوصية وجعل من الشارع بل نافع
الانسداد منه من جهة كونه احد الطرق الموصلة فالحجة لها وليس المراد من كونها موضوعا
كونها موضوعا صرفا بحيث لا يكون النظر من الامر باخذهما الى الواقع اصلا بل كما في عرض الواقع
لان ارادة ذلك لا يليق بمثل المورد ولا المستدل وانما ننشأ ولا له كلام المستدل على
كون الكتاب والسنة مأخوذا على وجه الموضوعية ما مر في تضعيف كلام المقرر بعد ذكر الاخيرين
وح فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور لخصوصيته في استنباط الاحكام من غير تعديه الى سائر
الظنون وكلام الفاضل في ذيل كلامه من قوله وح نقول انه اذا لوحظ هذان الامران الى اخر كلامه

واما صحة المنع الذي ذكره المورد وفساده فيعلم مما سيأتي في الوجه الثالث ان ذلك يستلزم انه لو اتفق
ان مجتهدا حصل اليران اقصى بلاد الكفر او وقع في يده صفحة من الكلام وظن كونها قرآنا ولكن
حصل له ظن من الشهرة بكون حكم الله على خلافه فيلزم ان يأخذ بالظن كونه قرآنا ولا يجوز له العمل
بالحكم الذي ظن به من الشهرة مع انه لم يقل به احد وفيه ان المستدل قد صرح في ضمن كلامه بانه
لابد في القرآن من حصول القطع والتواتر ولا اعتبار بالظن بكونه قرآنا فان كان مراده بدل
القرآن في كلام المستدل بالسنة فنقول انه لا يلزم به لكونه لازم مذهبه وح لا معنى لقول المورد
مع انه لم يقل به احد لعدم وقوع الاجماع في مثل المقام وهذا لازم قول كل من قال بهذا المذهب
اعني كون السنة ماخوذا على وجه الموضوعية كما لا يخفى الثالث من الادلة العقلية التي اقاموها
على حجية خبر الواحد الذي من جهة دخوله في مطلق الظن ما ذكره بعضهم وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد
حكما من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فيكون العمل بما ظنه من
الوجوب او الحرمة واجبا اما الكبرى فكانه مفروغ عنه كما سنشير اليه واما الصغرى فذكروا في وجهه دليلين
احدهما ما يأتي على مذهب العدلية وغيرهم والآخر ما يتم على مذهب العدلية دون غيرهم اما الاول
فهو ان الواجب يلزم العقاب في تركه والحرام يلزم العقاب في فعله فاذا ظن باحدهما
فقد ظن بالعقاب الذي هو ضرر قطعا واما الثاني فهو ان الاحكام لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد
الواقعيتين بناء على مذهب العدلية فيكون الظن بالوجوب ظنا بوجود المفسدة في تركه والظن
بالحرمة ظنا بوجود المفسدة في الفعل واورد عليه ابن الحاجب بمنع الكبرى اعني كون دفع الضرر المظنون واجبا
بان ذلك مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناه في محله ولو سلمنا فانما يثبت مجرد حسنه والاولوية
ولا يقتضي العقل كونه حكما الزاميا بهذا او نقول فان قيل كيف يتصور النزول والتسليم في هذه المسئلة فان معنى
انكار التحسين والتقبيح العقليين عدم ادراك العقل لهما فيصير معنى التسليم انه لو سلمنا ادراك العقل فانما يدرك
كذا او لا يدرك كذا ولا معنى لذلك لان مبنى الا يدرك نفي بعضهم صورة الادراك قلت ليس معنى انكاره لها
ما ذكرت بل حاصل مختاره على ما ذكره في محله ان الاشياء ليس فيها حسن او قبح ذاتي قبل ورود الشارع
لها او نهيه عنها فالصلاة قبل الامر بها ليست الا كسائر الافعال المباحة خالية عن الحسن والقبح وكذا شرب الخمر
والزنا قبل النهي عنها خاليتان عن الحسن والقبح لا ان العقل لا يدرك الحسن والقبح الموجودين فيها

لا بوجوه الاول ما اورده

فالحسن والقبح

فالحسن والقبح انما يعرضان للاشياء بسبب ورود الاوامر والنواهي ووجه ذلك انه لو كانت الاشياء في حد نفسها
متصفة بالحسن والقبح قبل ورود الاوامر والنواهي يلزم كون الله تعالى مقهورا في اوامره ونواهيه بعدم جواز
امره الا بما كان حسنا وعدم جواز نهيه الا عما كان قبيحا ثم نزل عن ذلك وقال ولو سلمنا وجود الحسن والقبح في الاشياء
في ذواتها فانما نسلم ثبوت مجرد الاولوية والرجحان لا كونها بمرتبة لم تبلغ حد الالزام حتى يلزم المحذور [illegible]
وعلى هذا فقد ظهر صحة تقرير الفرض والتسليم في المقام وكيف كان فقد اجاب عنه الشيخ ره بان كون دفع الضرر
المظنون حكما الزاميا مما يبلغ حد الضرورة عند جميع العقلاء في جميع امورهم وذم من يخالفه الا ترى
انه اذا اراد سبعا او جدارا ساقطا يهرب منه دون توقف بل عليه اساس جميع الاديان لانه استدل
به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى ووجوب النظر في معجزة الانبياء لاثبات
نبوتهم ذلك فلولاه لم يكن النظر واجبا ولم يثبت لله على غير الناظر حجة بل الاقوى كما صرح به الشيخ في العدة والسيد في الغنية
وجوب دفع الضرر المحتمل ايضا تمسكا في العدة بعد العقل بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والآيات
والاخبار الدالة على وجوب دفع الضرر المظنون او المحتمل كثيرة مثل التعليل في آية النبأ بقوله ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وقوله افأمن الذين مكروا السيئات الى غير ذلك
ومن هنا يعلم ان ما ذكره المورد من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر الا ان يتمسك
بالادلة الشرعية في سند الكبرى خروج عن الاستدلال بالادلة العقلية ولكن لا باس به في مقابل الحاجب
لان الظاهر ان مراده منع اصل الكبرى مطلقا لا منع استقلال العقل بها وبه ينبئ كلام الشيخ ره تمسكه بالمنقول
ولكن فيه ان التأمل في كلام ابن الحاجب يشهد بان مراده هو منع ثبوت الكبرى من جهة مجرد العقل دون
غيره الثاني ما حكاه الشيخ عن العدة والغنية وغيرهما وهو يرجع الى منع كلية الكبرى كما ان الاول
كان راجعا الى منعها بالكلية وحاصله ان وجوب دفع الضرر انما يسلم في الامور الدنيوية
فلا يجري في الاخروية مثل العقاب واجاب عنه الشيخ بان المناط في حكم العقل انما هو الضرر
فلا تفاوت الامر بين الضررين بل الضرر الاخروي اعظم واهم الا ان يكون المراد ان العقاب
الاخروي مأمون ما لم يعلم التكليف ولم ينصب الشارع دليلا وفيه ان هذا الجواب يرجع الى منع الصغرى

حتى

الثالث ما اورده المحقق قده من النقض بخبر الفاسق المنهي عن العمل به والظاهر منه على ما استفدنا
من كلامه هو النقض بمطلق الامارات المنهي عنها كالقياس وغيره وانما ذكر خبر الفاسق من باب
المثال وقيل في بيان هذا النقض الاجمالي انه يمكن ارجاعه الى كل واحد من الصغرى والكبرى
اما ارجاعه الى الاولى فبان يقال انه لو كان مخالفة كل مظنة المجتهد مظنة للضرر لما نهى الشارع
عن العمل به اذا كان الظن حاصلا من القياس او خبر الفاسق او نحوه من الامارات المنهية
عنها فنهيه عن العمل بما ذكر يكشف عن عدم كون مخالفة مظنة المجتهد مظنة للضرر مطلقا واما
ارجاعه الى الثانية فبان يقال انه لو كان دفع الضرر المظنون واجبا لما منع الشارع
عن العمل بالظن الحاصل مما ذكر فيكشف عن عدم كون دفع الضرر واجبا مطلقا وكيف كان فاجيب
عنه بوجهين الاول ما اجاب به الفاضل القمي ره وهو ان النهي عن العمل بالامارات المذكورة منصرف الى حال
التمكن من العلم واما حال الانسداد فلا نلتزم بحرمة العمل بها والدليل المذكور انما يريد به زمان الانسداد واجيب
عنه بان هذا الجواب انما يتم بالنسبة الى غير القياس من الامارات المنهية واما بالنسبة الى القياس فقد
انعقد اجماع الامامية على حرمة العمل به في كل حال من الاحوال فلا يصح تقييد حرمته بغير حال الانسداد والى
حاصل هذا الجواب اشار الشيخ ره بقوله وضعف الاول بان دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسئلة انسد
فيها باب العلم وان لم يحصل في غيرها الظاهر انه خارق لمذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا للاجماعات
المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكره في القياس واما تقييده بقوله في كل مسئلة انسد فيها باب العلم
ولم يحصل في غيرها فانما هو بالنظر الى مؤدى الدليل حيث ان مدلوله حجية كل ظن المجتهد في كل مسئلة
من المسائل اذا لم يتمكن من العلم فيها وان كان العلم ممكنا في غيرها وحينئذ فاذا انضم الى ذلك ما صرح به الفاضل
القمي من عدم حرمة جميع الامارات في حال الانسداد ينتج الكلية التي ردها الشيخ ره وان لم يكن في كلام
المجيب وحده تصريح بهذا القيد الثاني ما اجاب به بعضهم وهو ان الشارع اذا منع عن العمل بظن من الظنون
علمنا ان الضرر الحاصل في العمل به اعظم من ضرر ترك العمل به ولا منافي في ذلك لما عرفت من حكم العقل
بوجوب دفع كل ضرر مظنون لانه مقيد بعدم تعارضه مع الضرر الاقوى كما لا يخفى ورده الشيخ ره بان الحكم
الذي افاده هذا الدليل انما هو احتياط والعقل مستقل بحسنه بحيث لا يتغير فيه ضرر اصلا وان كانت الامارة

ما ورد النهي

ثم ما ورد النهي عن اعتباره وتوضيح ذلك انا قد ذكرنا في تاسيس الاصل في العمل بالظن ان العمل بالامارات
الغير المعلوم حجيتها ان كان على وجه التدين والالتزام وجعل مؤداه حكم الشارع كان تشريعا محرما لا في ذلك
القياس وخبر الفاسق او الشهرة والاجماع المنقول وان لم يكن على هذا الوجه بل على وجه الاحتياط ورجاء
الموافقة والاصابة كان جائزا او حسنا ولا يتفاوت الامر حينئذ ايضا بين الامارات الغير المنهية كالشهرة
والاجماع المنقول وبين المنهية عنها كالقياس وخبر الفاسق لان هذا ليس عملا بالقياس وخبر الفاسق
حقيقة لعدم الركون اليه في جعل مؤداه حكم الله والتدين به وانما الركون الى مجرد الاحتياط الثاني
ما اجاب به بعضهم وهو ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون الذي هو مدلول الدليل انما هو
بالنسبة الى غير ما ورد عنه النهي من الشارع واما فيما نهى عنه الشارع فلا يوجد حكم العقل بالعمل به والحاصل
ان خروج مثل القياس من مدلول هذا الدليل انما هو من باب التخصص وكونه خارجا عن موضوع
الدليل ثم اورد عليه بان مورد هذا الدليل انما هو في حال الانسداد وحينئذ يحكم العقل بكون الظن مطلقا
قائما مقام العلم فكما لا يجوز للشارع النهي عن العمل بالعلم في حال الانفتاح فكذا لا يجوز له النهي عن العمل
بالظن القائم مقام العلم الا ان يرفع اليد عن الواقع هذا وفي كل من الجواب والايراد نظر اما في
الاول فلان عدم حكم العقل بدفع الضرر المظنون فيما ورد عنه النهي كالقياس اما مع وجود
الضرر بالفعل من دون تداركه واما من جهة عدم الضرر اصلا وبالذات واما من جهة ارتفاع
الضرر بالعارض من تداركه بالمصلحة الموجودة فيه في الترك والامتثال بالنهي او من جهة
تعارضه بالضرر الاقوى الحاصل في العمل به لا سبيل الى ارادة الاولين لانه يلزم المنع عن الحكم
دفع الضرر الموجود بالفعل من دون تداركه ولا انكار وجود الضرر بالذات للاعتراف في
صغرى الدليل بان كل مظنة المجتهد مخالفة مظنة للضرر والمقصود فرق بين حصول الظن له
من القياس او غيره فلا محيص مع قطع النظر عن ان نهى عن العمل بالقياس فتعين ارادة الشق الاخير
فحينئذ يكون هذا الجواب عين الجواب الثاني الذي نقلناه عن بعضهم واما الثاني فلان الايراد
المذكور هو عين ما اجاب به الفاضل القمي في الجواب عن النقض المذكور كما عرفناه آنفا تمة
الرابع ما اجابوا به عن اصل الدليل هو ما نقل عن الفاضل القمي ره وهو ان الانسداد لا

من الوجوه التي اجابوا بها عن النقض المذكور

٢ لا

٣ عن ضرر

بهذا الدليل اما ان يكون مع ضم سائر مقدمات دليل الانسداد او بدونه واما على الثاني فلا ينتج
المطلوب ولا يتم في افادة المدعى لان في زمان الانفتاح لا يكون مخالفة ظن المجتهد مظنة للضرر
ولا دفع الضرر ربما يعمل بالظن بل يجب تحصيل الواقع بطريق العلم والعمل عليه واما على الاول
فيرجع مع ضم مقدمات الانسداد اليه فيكون متحدا مع دليل الانسداد المعروف فلا وجه لجعله دليلين
او دليلات ثلثة بذكر قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح في تقديم غير الظن من الشك والوهم
عليه واجيب بوجهين الاول ما اجاب به الفاضل القمي قده ايضا وهو انه يلزم انضمام المقدمتين
في كون باب العلم في اغلب الاحكام منسدا او كون التكليف باقيا وكذا سائر المقدمات الا
عدم جواز التكليف بالا يطاق فالفرق انما هو من هذه الحيثية فالنظر في ضمه الى اتمام
الدليل من جهة عدم جواز التكليف بالا يطاق وفي هنا الى اتمامه بقاعدة لزوم دفع الضرر
والثاني ان الفرق انما هو في محض الاعتبارات والحيثيات وفي دليل الانسداد المعروف انما
كان النظر الى الواقع فلوحظت الاقربية الى الواقع وفي قاعدة قبح ترجيح المرجوح كان النظر الى العلم فلوحظت
حيثية الاقربية الى العلم واما هنا ففي قاعدة دفع الضرر كان النظر الى حيثية دفع الضرر والاحتياطات [illegible]
هذا الوجه الاخير من الحسن والاحسن ان يجعل الفرق بما اشرنا اليه من كون الموجود المفروض في دليل الانسداد
المعروف هو الانسداد الاغلبي وتعذر تحصيل العلم في اغلب المسائل واما في هذا الدليل اعني قاعدة دفع الضرر
فالملاحظ هو الانسداد في المسئلة التي حصل فيه الظن وان لم يتعذر العلم في سائر المسائل [illegible] الخامس
من الاجوبة ما اجاب به الشيخ قده هو ان المراد من الضرر المذكور في الدليل اما هو العقاب او المفسدة
الموجودة في الواقع بناء على مذهب العدلية من كون التكاليف تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية
والمراد بها الخواص التي تترتب على نفس الفعل قبل عروض الامر او النهي له مثل حدوث كراهة
النظر للفاعل او انحطاط مرتبته او غير ذلك من المفاسد التي هي غير العقاب فان العقاب
انما يكون بعد التكليف فان كان المراد هو العقاب ففيه منع الصغرى لان الواقع ليس ملزوما للعقاب
مطلقا حتى يكون الظن بالواقع ظنا بالعقاب بل الثواب والعقاب من لوازم الاطاعة والمعصية
فان حصل العلم او الظن المعتبر بالحكم الواقعي فلا ريب في ترتب العقاب والثواب حينئذ لصدق
الاطاعة والمعصية حينئذ وان حصل الشك بالحكم فيستقل العقل بعدم العقاب وقبحه لانه

يجوز

الامر او نهي

اذا حصل

اذا حصل الظن المشكوك الاعتبار فهو ايضا مثل الشك في عدم ثبوت العقاب معه فان قلت
ان العقل يستقل بقبح العقاب عند الشك بالحكم واما مع الظن بالحكم فلا يستقل العقل بقبح العقاب
حينئذ لاحتمال اكتفاء الشارع بهذا الظن في البيان ولم ينعقد الاجماع على البرائة مع الظن
قلت مجرد عدم الاستقلال واحتمال الاكتفاء لا يثمر للمستدل لانه يجب عليه اثبات الملازمة بين
الظن بالحكم وبين الظن بالعقاب وغاية ذلك اثبات احتمال العقاب ووجه ذلك انه لابد
في ثبوت العقاب من ثبوت التكليف ولابد في ثبوت التكليف من احراز البيان فلا يكفي
احتمال كون الظن بيانا في ثبوت التكليف والعقاب ولولا ذلك [illegible] وبهذا اندفع ما قد يقال ان قاعدة دفع
الضرر تكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق بمعنى انه اذا حصل الظن بالحكم فنضم اليه الكبرى اعني قولنا
كل ضرر يجب دفعه فيثبت وجوب دفع هذا الضرر واستحقاق العقاب على ترك هذا الواجب ووجه
الاندفاع ان هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى واحراز كون الظن بالحكم ظنا بالضرر في
مخالفته وقد عرفت عدم ثبوت ذلك ما لم يحصل العلم او الظن المعتبر بالحكم نعم لو ادعي [illegible] كبرى
الالتزام بدفع الضرر المشكوك او المحتمل واجب فيتوجه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بالحكم بناء على ما عرفت
من عدم استقلال العقل وعدم ثبوت دليل اخر على نفي العقاب عند الظن بالحكم فيثبت احتمال العقاب حينئذ
فيكون دفعه واجبا ولكنه رجع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب
والتحريم المشكوكين لان الظن اذا لم يقم دليل على اعتباره فهو مثل الشك في الحكم وان اريد من الضرر المفسدة
الواقعية فاجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره الشيخ قده وهو ان العلم والجهل ليس لهما تأثير في المصالح والمفاسد
الواقعية الا انا نقول انه لم يثبت لنا كون علة تامة لترتب المفسدة عليه حتى مع القطع
بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل اخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة
وغيرهما من الحسنات التي يذهبن السيئات والحاصل ان غاية ما ثبت كون فعل الحرام مقتضيا لترتب
المفسدة واما وجود جميع الشرائط وفقدان الموانع فلم يكن معلوما فلم يعلم ثبوت المفسدة بمجرد العلم بثبوت
المقتضي ثم اورد عليه ان فعل الحرام وان كان مقتضيا للمفسدة الا انه اذا حصل الظن بثبوت المقتضي
وشك في وجود المانع او فقدان الشرط فيحصل الظن بثبوت المقتضى اعني المفسدة فيلحق في الحكم بوجوب
الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في وجود المانع فان اكثر موارد التزام العقلاء بالتحرز
عن المضار المظنونة كسلوك الطرق المخوفة وشرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بالمقتضي

فعل الحرام

الضرر دون العلة التامة بل الدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع للمقصود وجلبها والمضار المقصود
جلبها دفعها على المقتضيات دون العلل التامة لان الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا تحاط بها الا في الاثر اذا
كان المراد من الضرر هو المفسدة دون العقاب فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ويدل على ذلك انا
نجد العقلاء مختلفين في الاهتمام الى ذلك فبعضهم لا يرى الارتقاء الى المعالي الاخروية ودفع
ما يوجب نقص المرتبة في الاخرة من اللوازم بل كثير منهم انما يكتفون بمجرد دفع العقاب واقل
مرتبة من المراتب لنقصان الهمة والبطالة ولا يجب عقله بعد تسليم عدم استقلال العقل بوجوب دفع
المفسدة انه اذا صدق عليه الضرر كما اعترف به المورد لكون الاهانة ناظرا الى منع الكبرى فيثبت الصغرى
واما الكبرى فيثبت من الشرع للادلة الايات والاخبار على وجوب دفع كل ضرر ورد بانه وان سلم
ذلك ولكن نقول ان المراد من المصالح والمفاسد هو علو المرتبة وانحطاطها في الاخرة وذلك
ليس مما وجب في الشرع تحصيله او دفعه ولم يقل احد من الفقهاء بذلك كما ترى انه قد ورد
في كثير من التنفل والكراهة كونهما موجبا لارتفاع المرتبة او علو انحطاطها ولم يحكموا مع ذلك بوجوبها
او حرمتها فظاهر ان هذا الضرر مستثنى من الكلية الثابتة بظاهر الادلة واجيب عن ذلك ايضا بانه لا ريب
في ان للشارع احكاما الزامية ناشئة من مصلحة او مفسدة ملزمة فما لم يكن المصلحة ملزمة
لا يجوز للشارع الحكم بالوجوب وما لم يكن المفسدة ملزمة لم يجز له الحكم بالتحريم فاذا ثبت استلزام الحرام
الواقعي لمثل هذه المفسدة الملزمة فلا يخفى كونها ضررا عظيما يجب دفعها عند الشرع بل لا يخفى
ذلك على العقلاء فهم ايضا يحكمون بكونها واجب الدفع ودخله المصلحة الملزمة في الواجب فالحاصل
ان مثل هذه الانحطاط في الرتبة واجب الدفع شرعا بل وعقلا ايضا ولا نسلم استثنائها من
الكلية المزبورة وليس مثل الانحطاط الموجود في المكروهات والاتيان بالمكروهات فاما الثالث
انا نسلم كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد كما هو مذهب العدلية وقد قال امير المؤمنين عم لا ينبغي الحق
بالبشر ان الله لا يامر الا بالحسن ولكن لا يلزم كون المصلحة والمفسدة مما هو عائد الى الشخص المكلف
حتى يصدق كونه ضررا بالنسبة اليه بل يصح ان يكون المصلحة هو اقتضاء النظام واطراد القاعدة
كما ترى في غسل الجمعة المشروعة لرفع ارياح الاباط مع استحبابه لمن لم يوجد في الطريح اصلا وكما في عدم
ثبوت التكليف قبل بلوغ خمسة عشر سنة ولو بشهر او يوم لمن كان علامة الاتيهر ايضا وثبوته لمن بلغه

فلا يكون دفع الضرر بهذا المعنى واجبا لعدم اطباق العقلاء بوجوبه م

عند العدلية م

دوكان

ولو كان نقصا سخيف العقل فالقدر المسلم من ثبوت المصلحة في الحكم الا ان الواقع هو ثبوت مصلحة اعم من ان
مصلحة لشخص هذا المكلف او لغيره فحينئذ فاذا انقطع احد بوجوب شيء فلا يدل على ثبوت مصلحة في فعله بالنسبة
اليه لاحتمال اختصاص المصلحة لغيره وكون المصلحة في الايجاب في حقه محض اطراد القاعدة واقتضاء النظام
ولكن يثبت العقاب في حقه بسبب الامر المقطوع فاذا ارتفعت الملازمة بين الوجوب وترتب المصلحة
بالنسبة الى شخص هذا المكلف فلا يستلزم الظن بالوجوب الظن بالمصلحة والمفسدة فلا يكون مخالفة الظن
المجتهد مخالفة للضرر بمعنى المفسدة ويرجع هذا الجواب ايضا الى منع الكبرى الرابع النقض بالامارات المجعولة
في الموضوعات اذ اخالف مؤديها الظن الحاصل للمجتهد كما اذا قامت البينة على كون هذا المال لزيد وكان الظن على خلافه
فلو ثبت كلية الكبرى وهي وجوب دفع كل ضرر مظنون للزم العمل بالظن في المفروض وطرح مؤدى البينة لكون العمل خلاف
الظن مظنة الضرر بحصول الظن على عدم كون المال لزيد مع ان ذلك خلاف الحق وخلاف مذهب المستدل من كون العمل
بالامارات الثابتة في الموضوعات من باب التعبد وفيه اولا عدم ظهور الوجه لتخصيص النقض بالامارات القائمة
في الموضوعات بل يجري في الامارات المجعولة في الاحكام ايضا ان يدل خبر صحيح اعلائي على حكم وكان الظن على خلافه
بل النقض بالثاني اظهر ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من قولنا مخالفة الظن المجتهد مخالفة للضرر مخالفة الظن
المجتهد في الاحكام وثانيا انه يمكن الجواب عن هذا النقض بما ترى في الجواب عن النقض بالامارات النوعية منها مثل القياس
وخبر الفاسق من ان الشارع اذا الغى العمل بالظن في مورد من الموارد ورخص في ترك دفع الضرر المظنون فيه
مخالفة يكشف عن تداركه مصلحة اخرى موجودة في العمل بخلافه بحيث يكون جابرة للضرر المظنون في المخالفة كما
ما ذكره بعض المحققين وحاصله انه كما يلزم وجود المصالح والمفاسد في الاحكام الواقعية كذا يجب وجود المصلحة في الاصول
التي امر الشارع بالعمل بها كالاستصحاب واصل البراءة لعدم جواز اللغوية في فعل الحكيم مطلقا وعموم قول الامير عم بان الله
لا يامر الا بالحسن فحينئذ فاذا كان الظن مخالفا للاصل من الاصول فاما ان يكون الاصل عبارة الاصل المذكور مقطوعا
او مظنونا اما في الصورة الاولى فلا ريب في ثبوت مصلحة في نفس العمل بالاصل بحيث تكون جابرة للمفسدة التي ترتب
على مخالفة الواقع لو اتفق عدم مطابقة الاصل للواقع فلا يحكم العقل بوجوب دفع هذا الضرر المظنون للقطع بوجود
انجباره بالمصلحة الموجودة في العمل بالاصل واما الصورة الثانية فلانه اذا كان اعتبار الاصل مظنونا يظنه الدليل القائم
على اعتباره والعمل به فكذلك ايضا لان المظنون انجبار الضرر المظنون بالمصلحة الموجودة في العمل بالظن فحكم الشارع
حينئذ ليس مخالفا لحكم العقل لان العقل انما يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون ما لم يكن منجبرا فاذا حصل ظن بالجبران فكون
الضرر ... الانجبار ... في كونه ظنيا فلا يحكم العقل بوجوب دفع هذا الضرر المظنون او يقال انه ... ويخرجه
مخالفة ما ظنه المجتهد مع الظن الحاصل بانجباره فلا يحصل ظن بالضرر اصلا فيرجع الى منع الصغرى هذا حاصل ما ذكره

اما ذكره بعضهم ... م

وأورد عليه بعض من تأخر عنه بأن ما ذكره قد يستلزم التصويب لأنه إذا كانت المصلحة في العمل بالأصل عند تعذر
العلم بالواقع جابرة لمصلحة الواقع فيصير حكمه في الواقع هو العمل بالأصل عند ذلك فلا يتصور وجوب بقاء المصلحة
الحكم الواقعي مع ذلك وأيضا يستلزم ما ذكره كون الأوامر الظاهرية مقتضية للإجزاء وأمّا الأول فلأنه
متفق عليه وأمّا الثاني فهو خلاف التحقيق فالأولى في الجواب أن يجاب عن الدليل المذكور على تقدير كون
المراد من القبح هو المفسدة بما تقدم من أن هذه المفسدة والمصلحة عبارة عن اختلال المرتبة وارتفاعها
وذلك مما لا يعتني العقلاء به ولم يطبقوا على الاهتمام بدفعه وتحصيله والسر في ذلك أنّ حقيقة الأمر مختفية
على العقول فلعل أن يكون شيء موجبا لارتفاع المنزلة أو انحطاطها مع كونه من الأمور الرتبية في نظر العقل
بحيث لا يتصور العقل وجود هذه الخاصية فيه فهو محتمل وحينئذ يتوجه العمل بأصل البراءة ثم قال فإن قلت فإذا
جاز العمل بأصل البراءة مع الظن بالتكليف والفرض تكليف كل إثبات النبوة ووجوب النظر في المعجزة لأنه
إذا شك في كونه مكلفا بالنظر إلى معجزة مدعي النبوة وفي وجوبه عليه فيعمل بأصالة البراءة ويترك عن
النظر إليه مع أن الكلام يتم عاما بالنسبة إلى الأصول والفروع قلت العمل بالأصل يتوقف على الفحص
عن التكليف فلا يجب الفحص في الفروع عن مظانها من الأدلة لذا يجب الفحص عن معجزة النبي حتى تم إجراء
الأصل عند عدم ثبوت حقيته لأن الفحص في كل شيء إنما يكون بحسب حاله واقتضائه انتهى ما ذكره
وفيه نظر من وجهين الأول أن ما ذكره من لزوم التصويب فهو فاسد واضح لأن القول بالتصويب
عبارة عن القول بعدم وجود حكم واقعي أصلا وما يؤدي إليه ظن المجتهد فهو حكم الله الواقعي لا غير
وأين هذا مما ذكره الشيخ من ثبوت المصلحة في نفس سلوك الأمارة بحيث يكون جابرة للمصلحة
الموجودة في نفس الواقع عند فرض المخالفة وقد ذكر ذلك الشيخ معنى التصويب فيما تقدم وصرح
بأن الأول باطل هو الوجه بعين القول بثبوت المصلحة في سلوك الأمارة من وجوه الرد على المعتزلة ونظير ذلك
ما ذكره المورد من لزوم اقتضاء الأوامر الظاهرية للإجزاء فالملازمة ممنوعة جدا لأن القائلين بالإجزاء
إنما يقولون بثبوت المصلحة في نفس المأمور به غير ما أدى إليه الأمارة مثل التيمم والصلاة إلى غير
جهة القبلة وأما ما ذكره الشيخ فقد عرفت أن مراده منه ثبوت المصلحة في مجرد الأمر ونفس السلوك

وقال م

لا في نفس المأمور

لا في نفس المأمور به الثاني أن ما استخرجه من الجواب المتقدم فقد ردّه فيما تقدم بما نقلناه ثمة
من كون مصلحة الحكم الإلزامي مصلحة ملزمة فكيف يتصور عدم الاعتناء بها وما أدري كيف غفل عن ذلك
مع عدم طول الفصل بين المقامين فتأمل جيدا الوجه الثالث وهو ما ذكره بعض المحققين أيضا وهو أن [illegible]
الدليل هو الاحتياط ومفاده وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتياط لا من حيث هو ظن بل من جهة مطابقته الاحتياط
وأما إذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورة الشك في المكلف به مثل أن يشك في القصر والإتمام ثم ظن
بتعيين القصر أو الإتمام فالعمل به وترك الآخر مخالف للاحتياط الواجب وهو الجمع بين القصر والإتمام فلا وجه للعمل
بالظن حينئذ ودعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل بين القسمين واضحة الفساد ضرورة أن العمل بالظن
في الصورة الأولى لم يكن من حيث هو ظن بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية
فمؤدى الدليل أخص من المدعى لأن المطلوب إثبات حجية الظن مطلقا لا في ما كان مطابقا للاحتياط خاصة فحاصل
ذلك هو العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن رأسا وفيه أن ما أثبته الدليل هو العمل بالظن مطلقا ومعنى العمل
بالظن هو الإتيان بمؤداه محضة فنقول إن العمل بالاحتياط في الفرض المذكور ليس إلا الجمع بين القصر والإتمام لا وجوب
مخالفة العمل بالظن لأن المفروض إتيان المظنون مع شيء آخر أيضا كالمشكوك هذا وينبغي أن يعلم أن الإشكال إنما
يأتي على مذهب من يقول بكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف بمعنى وجوب الموافقة القطعية حتى يقصد وجوب
الفرد الراجح في العمل بالمظنون وترك ما يقابله وأما على مذهب لا يوجب العلم الإجمالي إلا على حرمة المخالفة
القطعية فلا يأتي في الإشكال أصلا لأنه لا يبقى بعد العمل بأحد الطرفين مخالفة القطعية في ترك الطرف الآخر
حتى يكون إتيانه من باب الاحتياط واجبا فتدبر الدليل الثاني من الأدلة الأربعة التي أقاموها على حجية مطلق الظن
هو أنه لو ترك العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان كذا ذكر الفاضل القمي ره حكاية عن العلامة
وقال بعض من تأخر في تحرير هذا الدليل أن لفظ الراجح يطلق أطلاقات في ما بينهم الأول الراجح في مقام الإدراك
والتصديق والإذعان فيطلق الراجح على المظنون والمرجوح على الموهوم الثاني ما يستلزم الثواب والعقاب والمدح
والذم فيقال الراجح على ما كان مثابا وممدوحا والمرجوح على ما كان معاقبا ومذموما الثالث ما كان فيه مصلحة فيكون
المرجوح في مقابله ما كان فيه مفسدة والظاهر أن مرادهم في هذا المقام هو المعنى الأول ويتفرع عليه سقوط ما أظهر
من كلام الفاضل القمي من كون المراد هو المعنى الثاني هذا ذكره أن العمل بالمظنون حسن والعمل بالموهوم
قبيح لأن الأول لأنه شبه الكذب بل هو هو ووجه السقوط أنه يرد عليه أولا أنه خلاف ظاهر اللفظ وثانيا أنه

من الوجوه التي أوردوها على أصل الدليل المذكور

القمي ره

يستلزم اطلاق الكذب على ما هو مخالف لنفس الاعتقاد وذلك بناء في المذهب المشهور من كون الكذب عبارة
عن مخالفة الواقع وثانيا ان اللازم من ذلك كون الفعل المظنون قبحا صدورها مقتضى للمقابلة مع ان مذهب
المشهور كون الصدق عبارة عن موافقة الواقع لا مجرد الاعتقاد وثالثا ان مقتضى العبارة من رجوع الضمير على الفعول
والعمل كليهما كون العمل ايضا كذلك لا معنى له اصلا لان الصدق والكذب من اوصاف الخبر لا من اوصاف
العمل بحال واما وجه بطلان ترجيح المرجوح كما ذكره فيظهر بملاحظة مقدمتين الاولى ان الغرض الاصلي
هو اصابة الواقع ولا ريب في ان الظن اقرب الى الواقع والوهم ابعد منه فترك ما هو اقرب الى
المقصود واختيار ما هو ابعد نقض للغرض الثانية ان نقض الغرض سفه وقبيح جدا وفيهم اما المقدمة
الاولى فيها لا اشكال فيه واما الثانية فيتم بناء على مذهب العدلية واما على مذهب المنكرين للحسن والقبح
العقليين فلا الا ان يقال انهم وان كانوا منكرين للحسن والقبح الا انه لا ينكرون نقض الغرض بمحال من القبح والنقض
بحيث لا يكاد ينكره احد حتى من المنكرين للحسن والقبح لكثرة وضوحه وغاية ظهوره انتهى وانت خبير بانه
من مواقع النظر اما اولا فلان ما ذكره من الاطلاقات الثلثة على لفظ الراجح والمرجوح لم نظفر بها في كلام
القوم ولم ينبه واحد منها احد من الاصحاب والاصل عدم النقل عن المعنى الاصلي اللغوي فان معنى الراجح
لغة هو احد طرفي الميزان الذي له مزية على الآخر فاطلق ثم استعير لطرف كان فيه مزية على ما يقابله فكل ما ذكره
من المعاني انما هو من مصاديق هذا المعنى اللغوي لا انه معنى مستقل للفظ ولو اصطلاحا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ظهور المعنى الاول وكون المعنى الثاني خلاف الظاهر ممنوع لو سلم تلك الاطلاقات الثلثة لان استعمال
الراجح في المظنون ليس ما دونها مع انه على تقدير ان يكون المراد من الراجح في متن الدليل هو المظنون
لا يخلو الدليل عن الحزازة لانه يصير معناه انا لو تركنا العمل بالظن وجوزنا العمل بالوهم لزم ترجيح الموهوم
على المظنون وهو شيء مستدرك في متن الدليل واما ثالثا فلان ما ذكره من المقدمتين غير محتاج اليها لان
نفس ترجيح المرجوح بعنوان مستقل يستقل العقل بقبحها ولا احتياج الى ادراجه في عنوان آخر مع ان هذا
رجوع عما ذكره من كونه بديهي البطلان وان كانت المقدمتين صحيحتين في نفس الامر كما هو كذلك واما رابعا فلان ما ذكره
من انه يمكن ان يقال ان المنكرين للحسن والقبح ايضا لا ينكرونه لاجل ذلك لظهور القبح فيه غاية الظهور ففيه
من جهة الغفلة عن حقيقة مذهبهم فانهم يقولون ان الحسن والقبح غير موجودين في الاشياء بالذات مطلقا
لانهم يقولون ان العقل لا يدرك الحسن والقبح الموجودين فيها حتى يقال انه يدرك في هذا المقام

لكون

لكون القبح واضحا غاية الوضوح فلا يتفاوت افراد الاشياء بالنسبة اليهم بناء على ما ذكرنا ه واما ما اورده ع
الفاضل القمي من لزوم اطلاق الصدق والكذب على ما هو موافقة الاعتقاد ومخالفته ومن لزوم اطلاقهما على العمل
فهو وان كان واردا على ظاهر عبارته الا انه يمكن توجيهها بان مراده هو كون الموهوم كذبا في اعتقاد هذا الرجل
الظان بخلافه لا في نفس الامر وان الضمير يرجع الى الفعول وانما ذكر العمل استطرادا هذا تمام ما يتعلق بتحرير الدليل
وما ورد عليه من وجوه الايراد الاول ما ذكره بعضهم وهو منع بطلان ترجيح المرجوح لانه لو كان باطلا لما وقع في الشرع
وقد مر ان الشارع قد امر بالعمل بالامارات المجعولة في الموضوعات كالبينة واليد وغيرهما مع مخالفة مؤداها
لمؤدى الظن في غالب الموارد فيثبت ترخيص الشارع على ترجيح المرجوح على الراجح واجاب عنه بان الكلام في ترجيح
المرجوح من حيث هو مرجوح واما اذا لوحظت وجود مصلحة خارجية فيه فلا مانع فيه فان الشارع الحكيم قد اعتبر مصلحة
موجودة في نفس العمل بالامارات المذكورة بحيث يكون المصلحة الملحوظة فيها جابرة لمفسدة فوات الواقع فليس هذا
من ترجيح المرجوح في شيء ثم قال ولكن هذا الجواب يستلزم التصويب الا ان يقال بعدم بطلان التصويب في الموضوعات
انتهى وفيه ما عرفت في نظير ذلك فيما تقدم من ان التصويب الباطل عبارة عن القول بعدم وجود الحكم الواقعي اصلا
او تغيره بمجرد قيام الامارة على خلافه بالكلية واما الذي ذكر في الجواب فهو ان الحكم الواقعي موجود على كل حال
ولكن يوجد في سلوك الامارة مصلحة جابرة لمصلحة الواقع عند الفوات واين هذا من ذلك الثاني النقض على كلية
الكبرى لانه اذا كان المرجوح موافقا للاحتياط فالاخذ به يكون حسنا عقلا ولا يلزم فيه قبح اصلا كما اذا
ظن بعدم الوجوب او ظن بعدم الحرمة ويكون الوجوب والحرمة مرجوحا فاخذ بها ولا اتيان ما ظن عدم
وجوبه والاجتناب عما ظن بعدم حرمته من باب الاحتياط لا قبح فيه اصلا فلا شك في كون ذلك ترجيحا للمرجوح
بلا قبح واجيب عنه بان الاخذ بالمرجوح المطابق للاحتياط من حيث الاحتياط ليس ترجيحا للمرجوح
لان الاتيان بما ظن بعدم وجوبه لا ينافي الظن بعدم الوجوب وكذا الاجتناب عما ظن عدم [illegible] حرمته لا ينافي عدم
الحرمة فلا يستلزم العمل بالمرجوح حينئذ طرح الراجح بل يحصل به الجمع بين الراجح والمرجوح بان يكون
الفعل على طبق المظنون والتعبد بعدم الوجوب فلا منافاة بينهما في مقام العمل احتياطا الا ان يكون اتيانه
به بعنوان انه واجب فعلى هذا يكون خارجا عما هو المفروض من موافقة العمل بالمرجوح للاحتياط اذ الاتيان
به بقصد الوجوب خلاف الاحتياط لا موافقا لكونه تشريعا محرما بل هو تشريع وحرام [illegible] ان الملازمة بين
عدم العمل بالظن وبين ترجيح المرجوح مبتنية على وجوب العمل بالترجيح وهو غير ثابت فالزم ثبوت وجوب

حرمته ٢ عدم

الترجيح فيجوز ان لا يرجح الراجح ولا المرجوح بل يختار التوقف كذا ذكروه وقال بعض الاواخر في بيان
ذلك ان وجوب تقليد الفتوى مسئلة خلافية ومذهب الاخباريين هو عدم وجوب الفتوى فاثبات
وجوب الفتوى والترجيح يحتاج الى دليل ثم اجاب عن ذلك بوجوه الاول ان يقال ان انكار الاخباريين
وجوب الفتوى انما هو من جهة النزاع في الصغرى حيث انهم يقولون بكون الاخبار قطعية فلا يجوز العمل بالظن مع وجودها
واما مع فرض عدم كون الاخبار قطعية فانهم ايضا يقولون بوجوب العمل بالظن فالحاصل ان الكل متفقون على وجوب
الفتوى بالظن عند تعذر العلم وعدم الجواز مع التمكن منه غاية الامر ان الاخباريين يدعون انفتاح العلم بسبب قطعية
الاخبار الثاني نظرا بما تقدم من اعتراف السيد بوجوب العمل بالظن عند فرض الانسداد وفيه ان الاعتماد على مجرد
الحدس في كون مذهبهم ذلك غير سديد في تحصيل الاجماع لانا لم نجد منهم الاعتراف مثل اعتراف السيد نعم
الثاني انه بعد تسليم مخالفة الاخباريين في وجوب الفتوى نقول ان اجماع المجتهدين يكفي لنا ولا يضر خروج
الاخباريين عن المجمعين لانه يحصل الاستكشاف لقول المعصوم بمجرد اجماع غيرهم ولا يرتاب في الاجماع حاصل لهم
غير الك الثالث ان الترجيح يحصل فيه الا في مقام العمل وان لم يرجح في الفتوى لانه اما ان يفعل البشر
او يتركه فيحصل ترجيح احدهما في العمل الرابع ان التوقف يلزمه العمل بالاحتياط فيصير الاحتياط واجبا بهذا
رجع الى ما فررت منه من منع الفتوى فانه قد حصل الفتوى بوجوب الاحتياط حينئذ الخامس انه لو سلم عدم
الاحتياط والتوقف فلا يمكن الاحتياط في بعض الموارد فلا بد من الفتوى والترجيح فيه انتهى ما ذكره وانت خبير
ما يرد على الوجه الاول واما الوجه الثاني ففيه ان اجماع المجتهدين على وجوب الفتوى وبطلان الاحتياط
غير ثابت لنا سيما مع ملاحظة فتوى المحققين من المتاخرين على خلافه وصحة العمل بالاحتياط واما الثالث
ففيه منع انحصار العمل في ترجيح احد الطرفين لوجود الامكان الاحتياط في مقام العمل واما ما ذكره
من كون العمل بالاحتياط هو الفتوى ففيه منع كون العمل بالاحتياط ترجيحا وفتوى ثانيا ان ما ذكرناه هو
وجوب الفتوى بالمظنون لا عدم جواز الفتوى مطلقا ولو بغير الطرفين من المظنون والموهوم واما
الخامس فهو مسلم ولكن بمجرد وجوب الفتوى في بعض الموارد لا يستلزم وجوب الترجيح في جميع الموارد
فلا يتم الدليل بهذا التقرير وقد اجاب بعض المحققين اعني الشيخ ره بوجه آخر وهو ان التوقف عن
ترجيح المرجوح ايضا قبيح مثل ترجيح المرجوح بحكم العقل على كلا الامرين الرابع مما اورد على
اصل الدليل هو ما ذكره الشيخ ره وهو ان ~~ينقض ان تعلق بالواقع~~ ينتقض بالامارات الظنية

المنهية

المنهية عنها وبيان ذلك انه اذا حصل الظن من احدى الامارات المنهية كالقياس مثلا فلا يجوز العمل
بمقتضى الظن وقد ادعيت ان ترك العمل بالظن يستلزم ترجيح المرجوح وهو قبيح ويمكن الجواب عن ذلك
بما مر في الجواب عن الامارات المعتبرة في الموضوعات مع مخالفتها لمؤدى الظن غالبا الخامس ما ذكره
ايضا وهو انا نسلم قبح ترجيح المرجوح اذا علم كون التكليف والغرض منه متعلقا بالواقع ولم يمكن
الاحتياط فان العقل قاطع حينئذ بان الغرض اذا تعلق بالذهاب الى بغداد وتردد الامر بين
طريقين احدهما مظنون الايصال والآخر موهومه ولا سبيل الى الاحتياط حينئذ فترجيح الموهوم
قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يعلم تعلق التكليف بالواقع او تعلق به ولكن مع امكان الاحتياط
فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البرائة وفي الثاني الاخذ بمقتضى
الاحتياط فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البرائة في موارد الظن وعدم وجوب
وجوب الاحتياط فيها ومعلوم ان العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح فلا بد من ارجاع
هذا الدليل الى دليل الانسداد الذي الى المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البرائة وعدم
لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح والاخذ بالمرجوح
الا بعد ابطالها الدليل الثالث ما حكاه الشيخ عن استاده عن صاحب الرياض وهو انه لا ريب في الاشكال
في ان واجبات ومحرمات كثيرة موجودة ما بين المشتبهات ولازم ذلك هو العمل بالاحتياط باتيان كل ما يحتمل كونه
ولكن لما كان العمل بكل المحتملات مستلزما للعسر والحرج فمقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب الكل
فيلزم من مراعاة الجمع بين القاعدتين العمل في البعض دون بعض وهو يتصور على وجوه احدها
الاخذ والعمل بالمظنونات دون الموهومات والمشكوكات والآخر الاخذ بالموهومات دون
الباقي والثالث الاخذ بالمشكوكات دون الاولين الرابع العمل بالابعاض المختلفة بان يأخذ مقدارا
من المظنونات ومقدارا من الموهومات ومقدارا من المشكوكات ويعمل بها دون الباقي ولكن يتعين
الاول وهو العمل بالمظنونات دون الباقي لانعقاد الاجماع على بطلان غير هذا الوجه من الصور المذكورة
واورد عليه الشيخ بوجهين الاول ان هذا الدليل يرجع الى دليل الانسداد المعروف الذي سيأتي لو انضم
اليه ساير المقدمات حق والا فلا يكون تاما قطعا كما لا يخفى على الناظر الثاني انه لو عملنا

واجبا وترك كل ما يحتمل كونه حراما ح

بالمظنونات والمشكوكات معاً فلا يستلزم الحرج قطعاً لقلة المشكوكات المساوية الطرفين اذ
ما من مجتهد ورد بمسألة من المسائل ولم يحصل له ادنى رجحان غالباً واما انعقاد الاجماع على العمل
بالاحتياط في المشكوكات ايضاً كالمظنونات ~~بل يلزم انه ربح~~ مثل ما ادعى على بطلان العمل بالبرائة
ممنوع غاية المنع الدليل الرابع هو الدليل المشهور المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من
مقدمات الاولى ان باب العلم والظن الخاص منسد في اغلب المسائل الفقهية الثانية انا مكلفون
بالاحكام بالضرورة بمعنى عدم كوننا مهملاً مثل البهائم والاطفال الثالثة انه ليس التكليف الثابت
علينا هو العمل بالاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى الاصل الجاري او غير ذلك من الطرق
المقررة للجاهل من التقليد او القرعة او الرمل او غير ذلك الرابعة ان الامر يدور بين الاخذ
بالظن وبين الوهم ويتعين الاول بعد اثبات المقدمات السابقة اذ العمل بالوهم وهذا الترتيب في
المقدمات ذكره جماعة من المحققين ومنهم الشيخ في الرسالة وقال بعض من تاخر في هذا المقام ان
بعض الاعاظم من المتاخرين وكانه اراد به صاحب الفصول عكس هذا الترتيب وجعل المقدمة الاولى
هي انا مكلفون بالاحكام الشرعية والمقدمة الثانية انسداد باب العلم ويرد عليه ان المراد من المقدمة
الاولى لا يخلو من احد امور اربعة الاول ان يكون المراد منها ثبوت خطابات التكاليف بمعنى انه
كلما اطلعنا بالاحكام الواقعية تكون منجزة في حقنا الثاني ان يكون المراد منها فعلية التكاليف
بمعنى كونها منجزة في حقنا بالفعل الثالث عدم كوننا مهملاً وسدى مثل الاطفال والبهائم الرابع
عدم انقلاب التكليف الى العمل باصالة البرائة فان كان مراده المعنى الاول فادراج هذه المقدمة
يكون لغواً في المقام لان اللازم منها عدم ثبوت تنجز التكليف الا عند العلم والمفروض بالمقدمة الثانية
انسداد باب العلم فلا يثبت وجوب شيء في حقنا عند ذلك وان اراد الثاني فهو لا يصح مع ما صرح
به في ضمن المقدمات من ~~...~~ عدم جواز التكليف بالاطاق لان تنجز التكليف بالواقع مع
عدم العلم به تكليف بالاطاق وان كان مراده الثالث او الرابع فيلزم تقديم ذكر الانسداد
عليها لانه لا فائدة لذكر عدم كوننا مهملاً او عدم انقلاب التكليف الى اصالة البرائة مع
فرض الانفتاح لعدم كونه محلاً لتوهم الامرين من الاهمال والانقلاب وانما يكون ~~...~~
مورد توهمها حال الانسداد انتهى ما ذكره فان اراد من ذلك كون تقديم الانسداد عليها

في اثبات مقدمات دليل الانسداد

مع فرض كون المراد منها احد المعنيين الاخيرين فلا نسلم انه الانسب من العكس فلذا نا بجعل ذلك وان اراد
عدم صحة العكس بمعنى التاخير ففيه منع ظاهر الخفي اذا عرفت ذلك فنجعل البناء على الترتيب
الانسب كما ذكرناه ونرجع الى ذكر ادلة المقدمات اذ لا ريب في ان غير الاولى منها يحتاج الى الاثبات
واما الاولى منها فذكر بعض الاواخر انه يمكن اثباتها باجراء الاصل بان يقال ان الاصل عدم
وجود طرق علمية وافية لاغلب المسائل وعدم صدورها من الشارع ثم قال ولكن هذا انما يصح بناء
على كون الاصل في العمل بالظنة هو الجواز واما بناء على كون الاصل فيه هو الحرمة كما هو المختار
الذي حققناه في محله فلا يصح اجراء الاصل فيه انتهى وفيه اولاً انه لا يصح اجراء الاصل في هذا
المقام سواء قلنا باصالة حرمة العمل بالظنة ام باصالة الجواز لان الانسداد ليس من الاحكام الشرعية
بل من اللوازم العادية لعدم صدور الطرق العلمية فلا يجوز اثباته بالاصل وثانياً ان الاغماض
عما ذكر من كونه اصلاً مثبتاً لا يتفاوت الحال في جريان الاصل فيه بين القول باصالة حرمة العمل بالظنة
والقول باصالة الجواز بوجه من الوجوه فقد ظهر ان كل واحدة من المقدمات تحتاج الى الاثبات
فنقول اما المقدمة الاولى وهي انسداد باب العلم فلها تقريبان الاول كون باب العلم الوجداني في
بالاحكام منسداً الثاني في كون باب العلم الشرعي منسداً والمراد من العلم الشرعي ما يعم الظن
المطلق الخاص ايضاً والمراد الانسداد في اغلب الاحكام فلا يلزم انسداد باب العلم في جميع
الاحكام ولا يكفي الانسداد في الاقل من النصف او في النصف اما انسداد باب العلم الوجداني في
فمعلوم بالوجدان لانه يلزم على من ادعى كون باب العلم الوجداني مفتوحاً ادعاء كون الاخبار
قطعية من حيث الصدور ومن حيث الدلالة ويكفي في منع ذلك انتفاء قطعية احد الامرين
ومن هنا يعلم انه لا يمكن توهم كون الاخبار من حيث لفظها في هذه المسئلة اذ كلامهم في
قطعية الاخبار من حيث السند لا من الدلالة بل لا يعرف قائل بالخلاف الا ما يحكى عن
الفاضل الجليل ملا خليل القزويني ومال اليه الشيخ الاوائل ومنشاء الشبهة على الظاهر ما ذهب
اليه من قاعدة اللطف من غير ملتزمة لذلك لانه انما نقول بوجوب اللطف حيث لم يكن خلاف

في المسئلة او دليل معتبر ولو كان ظني الدلالة او السند كالخبر الواحد ولذا كان نعليه في الاحكام
فقد علم ان دعوى انفتاح باب العلم الوجداني في اغلب الاحكام باطل بالوجدان ولا يحتاج
الى البرهان واما الثاني اعني انسداد باب العلم الشرعي فانظارهم فيه مختلفة غاية الاختلاف
فقد حكي عن صاحب المعالم انه قال في مقدمات منتقى الجمان انه يعتبر في الخبر كونه صحيحا مزكى بعدلين
وهذا النوع من الخبر يوجد منه ما يفي لاغلب الفقه وبعضهم يقول باعتبار جميع اقسام الخبر حتى الضعيف
المنجبر بالشهرة بل باعتبار نفس الشهرة ايضا كصاحب الرياض ومع ذلك يقول بالظن المطلق ويدعي
عدم وفائها لاغلب الاحكام وبالجملة نقول ان حقيقة ذلك لا تظهر الا بالتتبع التام فيجب لمن
اراد الاطلاع بذلك او تعيين ما هو مختاره في طريق العمل بالاخبار ثم تفحص جميع الادلة وتطبيقها
للاحكام حتى يتضح حقيقة الامر والله اعلم بالصواب واما المقدمة الثانية اما بالنسبة الى المعنى الاول
منها اعني عدم كوننا مهملا وسدى وعدم كوننا مثل البهائم والاطفال فكما ان ثبوته وبطلان خلافه مفروغ
عنه لكونه بديهيا ولذا لم يتعرض الشيخ وغيره الا باثبات المعنى الثاني وهو عدم صيرورة
التكليف هو الرجوع الى البرائة بعد انسداد باب العلم والظن الخاص فقد ذكروا في اثباته وجوها
الاول الاجماع القطعي على ما ادعاه الشيخ في الرسالة وقال ان هذه المسئلة وان لم تكن مصرحة
بها في كلماتهم الا انها مسئلة عنونية يعلم اتفاقهم عليها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها
الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الكثيرة المجهولة حكمها الى البرائة ونفي الحكم مستلزم للخروج
عن الدين والمراد منه على ما في الرسالة جمع من المتاخرين هو المخالفة القطعية وعدم الالتزام بما هو لازم
بهذا الدين لا كونه مستلزما للكفر والالحاد واما بطلان الخروج عن الدين فمما يقطع به كل احد بعد ملاحظة
كثرة المجهولات وتلك معلومات فالحاصل ان ترك اكثر الاحكام الفرعية الذي يصدق عليه
الخروج عن الدين بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه كترك جميع الاحكام لو فرض تحققه وقد
ذكر الشيخ في الرسالة كلمات جماعة من القدماء والمتاخرين التي قد وقع فيها التصريح او التلويح
بذلك وذكرنا منها اثنين الاول ما نقله عن الشيخ الطوسي وهو انه قال بعد دعوى الاجماع على حجية

اخبار

اخبار الآحاد قال ما حاصله لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن
انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال انه عند عدم شيء من القرائن حكمت
بما كان يقتضيه العقل بعين اصالة البرائة ما لم يعلم ثبوت التكليف فيه يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام
ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا احد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى كلامه واستحسنه الشيخ وقال ولعمري انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ
في قطع توهم جواز الرجوع الى البرائة عند فرض فقد العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ولكن اورد عليه بعض
المتاخرين بان كلام الشيخ الطوسي لا يدل على كون مخالفة اكثر الاحكام محذورا مستقلا وباطلا بالضرورة لاحتمال
ان يكون نظره في نسبة العامل بالبرائة الى خلاف الضرورة وما ذكره من الردع والانكار الى ترك اكثر الاخبار
لانه يقول بكون اخبار الآحاد حجة شرعية واجبة القبول لا من جهة ترك اكثر الاحكام وفيه ان هذا
الاحتمال وان كان ممكنا الا انه خلاف ظاهر كلامه اذ يكون ذكر ترك اكثر الاحكام في هذا المقام خاليا
عن الفائدة فالظاهر انه جعل كلا الامرين منشأ للفساد والبطلان الثاني ما نقله عن صاحب الحدائق
وهو انه ذكر في مسئلة ثبوت الربا في بيع الحنطة بالشعير للاخبار الواردة في كونهما جنسا واحدا انه
خالف في ذلك ابن ادريس وقال بكونهما جنسين وان الاخبار المذكورة احاد لا يوجب علما ولا عملا
فرده بان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى
دين اخر انتهى ولا يخفى ان ما مر نقلنا من ايراد بعض من تاخر في نقل كلام الشيخ متوجه هنا لكون صاحب
الحدائق اخباريا قائلا بكون الاخبار قطعيا معلوم الصدور فمن رده لعدم كونه كلام الامام ع فليس
نظره الى لزوم الفساد من جهة مخالفة اكثر الاحكام الثالث من الوجوه المذكورة في ابطال الرجوع الى البرائة
ما ذكره بعض الاواخر وهو ان الرجوع في اكثر جميع الاحكام المجهولة الى البرائة مستلزم لاختلال
النظام لان كل من شك في جواز نكاح ذات العدة فيجري اصالة البرائة ويتزوج بها ومن شك في وجوب
دفع حق من الحقوق فيجري البرائة ويترك الدفع او شك في جواز قتل من شتمه او ضربه فيجري البرائة عن
حرمة القتل فيقتله وهكذا فيختلط الانساب ويستباح الفروج ويبطل الحقوق والدماء على النفوس والاموال
ولا ريب في ان رعاية النظام من اهم الامور في نظر الشارع هذا وفيه نظر لان اختلال النظام

١١٢
او النكاح الرضعة

انما يلزم فيما كان له مدخلية في مدار عيش الانسان وقوام معاش الخلائق ومن المعلوم ان
انكاح على ذوات العدة او المرضعة لا مدخلية له في ذلك ولا انه يقع اختلال النظام في الملل الخارجة
عن الاسلام مع ان منهم من يعتقد حلية تزويج جميع المحارم ومنهم من يعتقد اباحة وطي المرأة المزوجة
مع رضائها وغير ذلك من محرمات شرعنا واما نحو مسئلة دفع الحقوق وقتل النفوس فكما هو معلوم
من العقل والشرع ولا ريب في ان كلامنا في جواز اجراء البرائة في المجهولات لا في المعلومات ايضا
فالحاصل ان الاحكام المجهولة التي يكون لها مدخلية في امر النظام اما غير موجودة اصلا او قليلة بحيث
لا تصير جالبة للاهتمام المذكورة مضافا الى ان هذا الدليل اخص من المدعى لعدم لزوم ذلك في ترك
شيء من العبادات اصلا فلا يجري في مجراها هذا الدليل فيها والعجب من هذا المستدل حيث اورد
على المحقق الجمال في تجويزه العمل بالبرائة بانه قصر نظره في العبادات وغفل عن غيرها ومع
ذلك غفل المستدل المذكور عن العبادات عكس ما اورده على المحقق الجمال كما لا يخفى الرابع منع
تسليم عدم اتيان شيء من المحذورات المذكورة اذ ادلة البرائة راجعة الى عدم وجود
العلم الاجمالي بثبوت التكليف والعلم الاجمالي حاصل هنا بوجود واجبات ومحرمات [illegible] بين المظنونات
فلا يبقى دليل على جواز الرجوع الى البرائة في هذا المقام لعدم الدليل عليه ولا يتوهم ان هذا هو بناء على
ما التزم به في مبحث اصل البرائة من اجراء اصل البرائة فيما اذا كان الشك بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام
او بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام من جهة وجود العلم الاجمالي بوجود الحكم هناك ايضا لان [illegible]
يكون العلم الاجمالي هنا مانعا عن اجراء البرائة دون هناك لانا نقول ان المفروض هنا ثبوت العلم الاجمالي
بوجود الاحكام الالزامية بخلاف الموردين المذكورين فانه لم يحصل العلم الاجمالي فيهما بوجود الحكم
الالزامي اصلا لدوران الامر بين وجود العلم الاجمالي وغيره من الاحكام واما الاحكام الغير
الالزامي فلا يضر العلم الاجمالي بوجودها ويجوز اجراء البرائة معه فينحصر الشك في الحقيقة بين وجود
الحكم الالزامي وعدمه في هذين الموردين فان قلت انك لو جعلت هذا العلم الاجمالي معتبرا
للزم ابطال اساس الاجتهاد اذ كل فقيه اذا استفرغ وسعه في جميع ابواب الفقه حتى انه

فيلزم الرجوع الى ما ادى اليه الظن بعد تعذر العلم ومثال هذه الطريقة جرى بناء العقلاء في طاعة الموالي فلا اذا وصل اليهم مكتوب من السلطان فيه احكام كثيرة ولكن اتفق انه تعذر العلم ببعض الاحكام من جهة عروض عارض من المكتوب فلا يتوقفون عنه بالكلية بل يعملون

الى آخره فيحصل له حينئذ علم اجمالي بوجود ما هو مخالف للواقع في جملة فتاويه فلا يجوز له العمل
بشيء من فتاويه لمقتضى العلم الاجمالي فان لم يسلّم لنا حصول العلم الاجمالي فلا اقل من حصول الظن
الاجمالي بما ذكر من المخالفة فيوجب فلو ثبت اعتبار مطلق ظن المجتهد لاستلزم ابطال نفسه اذ يلزم
من اعتبار هذا الظن الاجمالي بطلان الظنون الحاصلة في اكثر فتاويه ان لم نقل كلها قلت
قد اجيب عن الاول اعني فرض وجود العلم الاجمالي بوجهين الاول ان التنافي انما يتصور في المقام لو
فرض اجتماع الظن الفعلي مع العلم الاجمالي الحاصل فعلا بالخلاف وذلك مستحيل وغير واقع
فيما نحن فيه لان المجتهد في اول الفتوى والاشتغال بالاستنباط لا يحصل له العلم الاجمالي ببطلان فتاويه اذ
قد حصل له الظن الفعلي بالمطابقة حينئذ واما بعد الفراغ عن استنباط جميع احكام الفقه فيحصل
له العلم الاجمالي بوجود ما هو مخالف لحكم الله في جملة فتاويه ولكن لم يبق له الظن الفعلي بالمطابقة
حينئذ لزوال تفصيل الادلة عن الذهن وعدم اشتراطه كما لا يليق في العمل بالفتوى الى بقائه فلم يجتمع
الامران في آن واحد وفيه ان هذا الكلام وان كان حقا في حد نفسه الا انه لا يرفع الايراد
المذكور لان المناط فيه لم يكن لزوم التناقض وانما النظر فيه الى عدم اعتبار العلم الاجمالي هنا مع اعتباره
فيما نحن فيه والثاني ان وجه عدم اعتبار العلم الاجمالي هنا ما ذكر في مبحث الاجتهاد من جهة
كونه من باب الشبهة القليل في الكثير في الاكثر لقلة ما يعلم بطلانه من الفتاوى بالنسبة الى غيره واما الجواب
عن الثاني اعني فرض حصول الظن الاجمالي بوجود الفتوى المخالف في جملة الفتاوى فهو ان
الامر حينئذ دائر بين العمل بالظنون الحاصلة في الفتاوى وبين العمل باصالة البرائة اذ المفروض
انحصار الطريق في الامرين لنفي العمل بالظن والعمل بالبرائة فلو عملنا بالاول ففيه مخالفة ظنية بمقتضى
الظن الاجمالي المذكور ولو عملنا بالثاني اعني بالبرائة ففيه مخالفة قطعية ومن الواضح ان الارتكاب بالمخالفة
الظنية اولى من الارتكاب بالمخالفة القطعية عند دوران الامر بينهما الوجه الخامس ان ادلة البرائة
نحو قوله لا تكليف الا بالبيان وقوله لا تكليف الا الا ما آتيها وغيرها محصلها يرجع الى حكمين [illegible] وانه
لا يصح التكليف من دون بيان [illegible] وهو انه يصح التكليف مع البيان فاذا [illegible]
المكلف [illegible] على اقسام ثلثة لانه اما ان يكون قاطعا بوجود البيان او قاطعا بعدمه او كان شاكا
في ذلك كما فيما نحن فيه لانك في ان الظن المذكور الاعتبار بيان ام لا فالصورة الاولى والثانية لا [illegible]

٢ تقديم الظن الاجمالي

في عدم جواز الرجوع الى الاصل في الاولى لانقطاعه بالقطع وفي تعين الرجوع اليه في الثانية واما الصورة
الثالثة فلا يجوز الرجوع الى الاصل فيها ايضا لان المراد من البيان في قوله لا تكليف الا بالبيان البيان الواصل
بدليل ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية والظن المذكور يحتمل كونه بيانا في الواقع فلا يقطع بعدم
البيان حتى يصح اجراء الاصل وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انه مع الشك في كون الظن بيانا يكون
المكلف شاكا بين العمل بالظن وبين الرجوع الى البرائة فيدور امره ما بين المحذورين فيلزم ثبوت
التخيير بناء على بطلان الاحتياط كما سيأتي والثاني الآخر ان البيان عبارة عن الظهور والايضاح للشخص
المبين له ولا يحصل ذلك الا بالعلم بكون الشيء بيانا او بقيام ما يقوم مقامه من الظن المقطوع الاعتبار
فاذا شك المكلف في كون شيء بيانا لا يصدق البيان لعدم ظهوره بشيء له والا لم يقع الشك ولا معنى
لكون الشيء بيانا في الواقع الا ان يقال ان اصل البرائة انما يتبع من باب الظن فلو رجع اليه تخلصا من
العمل بالمظنة فرارا عن الظن الى الظن فلا تفترق العمل بالمظنة وفيه انه اما ان يريد من ظنية اصل البرائة
ظنية حكمها بان يكون حكم العقل بالبرائة عند اليأس عن البيان حكما ظنيا كما ذكر العضدي في الاستصحاب وانه معرض
ان العقل يحكم بان كلما حصل الشك في بقائه وكان مقطوع البقاء في الآن السابق فهو مظنون البقاء واما ان
يريد ظنية مؤداها بان يعتبر حصول الظن في مطابقة مؤداها الواقع كما ان هذا هو مراد من يقول لا يكون
بعض الاصول والامارات معتبرة من باب الظن وكلا الوجهين فاسد اما فلما عرفت من ان العقل
يحكم بقبح العقاب بدون البيان وانه من الحجة قبيح ممتنع من الحكيم وان كان التكليف ثابتا في اللوح
المحفوظ ولكنه لم يصل البيان الى المكلف فلا معنى لكون اصل البرائة ظنيا لكون الحكم والمورد قطعيا حينئذ
ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا كونها ظنية بان قلنا بان الاصل الاولي في الاشياء هو الحظر كما هو مذهب
بعضهم فنقول انه يحصل من الآيات وسائر الادلة اللفظية الظن بالبرائة فيصير اصل البرائة كما
خاصا ويكون الرجوع اليه فرارا عن الظن المطلق الى الظن الخاص ولا محذور فيه اصلا وبهذا التحقيق
انه ادعى الشيخ الجليل الاستاد سلمه الله تعالى ان المستفاد من مجموع الادلة اللفظية وغيرها هو القطع
لا الظن مضافا الى ما عرفت من ان معنى قولهم الامارة معتبرة من باب الظن كون مؤداها مظنون
المطابقة للواقع مع ان مفاد الادلة اللفظية فيها ليس الا مفاد الاصل العقلي من كونه ناظرا الى

حكما قطعيا

اي بهذه

رفع العقاب

عدم رفع العقاب عما لم يصل بيانه الى المكلف لا الى مطابقتها للحكم الواقعي فلا يتم ظنية اصل البرائة
بالمعنى المذكور لان كونها ظنا خاصا غير كونها متبعة من باب الظن كما عرفت السابع ما ذكره بعضهم من ان
العمل بالبرائة مع وجود الخبر الصحيح خلاف ما اتفقت عليه كلمتهم وقامت عليه الاجماع فلا وجه العمل بالبرائة
الا فيما لم يوجد الخبر وقد كان المطلوب جواز الرجوع اليها مطلقا وفيه ان الاتفاق والاجماع انما هو من
القائلين بحجية الخبر لقيام الدليل عليها عندهم فالاجماع انما هو بعد الفراغ عن حجية الاخبار وهو اول الكلام
اذ المفروض انسداد باب العلم والظن الخاص فالتمسك بالاجماع في هذا المقام ناش عن الغفلة وعدم
الخبرة بهذا المقام اذ الكلام في ابطال العمل بالبرائة قبالا للعمل بالظن وقد عرفت ان العمدة منها هو الاول
والثاني والرابع لورود ما مر من المناقشات في الباقي وان هذا العمدة في هذه الثلاثة ايضا هو اعتبار
العلم الاجمالي فان قلت فلو كان المنع عن الرجوع الى البرائة من جهة ملاحظة العلم الاجمالي فلو فرضنا
ان اتفق موافقة ظن المجتهد في جميع فتاويه في جميع الوقائع فما ذكره لمؤدى البرائة فماذا
تصنع قلت قد اجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره ان هذا مستحيل لان فرض وجود العلم الاجمالي
بوجود التكاليف كثيرة ينافي الظن بالبرائة في جميع الوقائع فيمتنع اجتماعهما في آن واحد الثاني
انه بعد تسليم امكانه غير واقع لان الامارات التي هي منشأ الظن للمجتهد لا تخلو عن الاخبار
المتضمنة كثير منها لاثبات التكليف فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع امر يعلم عادة بعدم
وقوعه الثالث انه لو سلمنا وقوعه ايضا لكن لا نلتزم بجواز العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع
لمقتضى العلم الاجمالي المفروض فلا بد من التبعيض بين مراتب الظنون فيعمل في موارد الظن ا
لضعيف الحاصل بالبرائة بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظن القوي الحاصل بالبرائة بمقتضى البرائة
ولو فرض تساوي الظنون في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقائع
فيتعين الاحتياط في حق نفسه اذا تيسر له ذلك والا فيتعين التخيير الا ان يجوز لغيره تقليده ولكن
انت خبير بان ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثير منها مثبتة للتكليف كما يعلم بمراجعة كتب الاخبار
كما ذكره الشيخ الجليل الامام المرتضى قدس سره واجاب بعض المتاخرين عن هذا السؤال بالحكم ببطلان
هذا الاجتهاد وعدم جواز العمل بالظنون الحاصلة لهذا المجتهد لثبوت العلم الاجمالي لكونه من باب

الشبهة الكثيرة في الاخير ~~فيتم الاضطراب عن~~ الجمع فيلزم مراعاة العلم الاجمالي فيها الا ان كان
مراد الشيخ من قوله في موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة رجوعه اليه من حيث كونه
مؤداه وتعلق ظنه به فيثبت بينه وبين هذا الجواب الاخير نوع تغاير وان اراد وجوب رجوعه
اليه من حيث كونه مؤدى اصل البراءة فيتحد مع الجواب المذكور بعدم الاعتبار بالاخيرة المذكور اصلا
في كلا الجوابين كما لا يخفى ولكن الاشكال في بيان وجه ما ذكره الشيخ من التفصيل في صورة
عدم التساوي والحكم بالعمل بالاحتياط في الظن الضعيف والعمل بالبراءة في الظن القوي
لعدم الخفاء التسليم في ذلك نعم يصح ان يقال ان اللازم حينئذ هو العمل بالبراءة الا ان يلزم
الخروج عن الدين او العمل بالاحتياط الى ان يلزم ما دون العسر والحرج او العمل في الظنون
القوية بمقتضى الاحتياط الى ما دون العسر والحرج فما الدليل على تعيين ما ذكره الشيخ الظاهر
انه لا وجه عندنا والله اعلم بالصواب واذ قد عرفت بطلان الرجوع الى البراءة على الوجوه المتقدمة فاعلم
ان اول من شنع الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بجواز الرجوع الى البراءة هو الفاضل المدقق
جمال الدين قده في حاشيته حيث قال ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز
العمل بالظن لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم
به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم
بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم
العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه
حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل
العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد
الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كالشك بين الوجوب والاستحباب كما في غسل الجمعة فالخطب
سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى البراءة الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالشك فيما بين
المحذورين كما في الجهر بالبسملة والاخفات في القراءة الاخفاتية حيث قال بوجوب كل منهما
قوم

قوم ولا يمكن فيها ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية
وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا
لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه رفع مقامه واورد عليه بعضا فان الوجوه المتقدمة وجوه احدها ما ذكره
بعضهم وهو ان ما ذكره على فرض تسليمه انما يتم في الاحكام التكليفية دون الاحكام الوضعية لانه لا
يجري الاصل المذكور فيها فكان اللازم عليه ضم اصالة العدم اليه حتى يتم كلامه في جميع الاحكام الفقهية
واجاب عنه بعض من تاخر بان الحاجة الى ذلك انما تتحقق على مذهب من قال بمجعولية
الاحكام الوضعية ولكن مذهب المحقق المذكور ليس هذا المذهب بل هو ممن يقول بكونها منتزعة من
الاحكام التكليفية فاذا شك في صحة المعاملة الواقعة مع الصبي فيدفع الحكم التكليفي اعني وجوب
دفع المبيع او الثمن فيرتفع الحكم الوضعي ايضا لكونه منتزعا منه انتهى ولكنه مبني على كون مذهب
المحقق المذكور هو القول بكون جميع الاحكام الوضعية كذلك دون التفصيل بالقول بكون بعضها
منتزعة وكون بعضها صفات متاصلة واقعية يترتب ثمرة الامر بنفسه فالعهدة على المجيب في نسبة ما ذكر
اليه ومن الغريب ان المجيب قد تقدم منه الاعتراض على المحقق المذكور في خصوص كلامه هذا بانه غفل
المعاملات وقصر نظره في العبادات مع تصحيح كلامه بما ذكرنا وثانيها ان من جملة الموارد ما
لا يجري البراءة فيها اصلا لتعارضه بالاستصحاب الذي هو حاكم عليها لو كان مورد لهما او نحو ذلك فلا
يتم كلامه الا باعتبار الاستصحاب ايضا معها وقد اجاب عنه ايضا بعض من تاخر بان المحقق المزبور
من المنكرين لحجية الاستصحاب راسا فلا يلزم اعتباره انتهى ولكنه غير معلوم منه على ما رايناه فالعهدة
فيما نسبه اليه على المجيب ويحتمل ان الشيخ في الجواب ان يكون عدم ذكره للاستصحاب هو اصل العدم من جهة كونها
من الظنون التي قام على اعتبارها دليل قطعي مع كون كلامه فيما انتفى الامران كما عرفت من كلامه وثالثها
ما اورده المحقق القمي ره وهو ان ما ذكره من حكم العقل بالبراءة ان اراد ان بيرد الحكم القطعي او الظني
فان كان الاول فدعوى كون مقتضى البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين
والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد

واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما الزامية بعنوان اليقين مشتغلا عن الحكم بالعدم قطعا
كما لا يخفى سلّمنا ذلك ايضا لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح على خلافه
وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظني مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها
بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد الصحيح اذ لا يحصل ظن اقوى
منه انتهى وفيه مع كونه غير متبين المراد لان المفهوم من الصدر هو دعوى ظنية
الحكم بالبراءة والذي يشعر به الذيل هو كون مقصوده بيانها ان حكم العقل ببراءة ذمة من لم
يصل اليه البيان وعدم جواز عقابه حكم قطعي مطلقا سواء كان بعد ورود الشرع او قبله
وبعد ورود الخبر او قبله ما لم يثبت حجية الخبر حتى يكون بيانا وما ذكره من وجود العلم الاجمالي بالاحكام
لا يمنع العقل عن هذا الحكم واما ان العلم الاجمالي يمنع عن جريان اصل البراءة فهو كلام
متين ولكن لا يؤثر ذلك في حكم العقل القطعي المذكور وربما يتوهم من ان مراد الفاضل القمي (ره)
من كون البراءة ظنيا هو باعتبار انطباق الحكم الكلي بالموارد الجزئية فهو كلام ظاهر الاشكال
ما فيه من النوع الرابع ما اورده الفاضل القمي (ره) ايضا بقوله واما ثانيا فلان قوله ذلك
ما ورد من النهي يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا فلم
الكلام الى ما فر منه من لزوم الاعتماد بالظنية بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عمومها ما دل
على حجية ظواهر الكتاب للآيات الناهية ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه منع
فرض الانسداد اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار فيلزم
عود المحذور من ابطال الظن بالظن وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام فيه في الانسداد
بها واشار به الى ما ذكره في مبحث الكتاب من ان الاخبار ايضا كالكتاب من باب الخطابات
الشفاهية فتكون دلالتها على حجية الكتاب حجة معلومة انما هو بالنسبة الى المشافهين بها وطرد
حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل في القسم الاخر الذي لم يثبت
حجيته وقت الانسداد او دوران الامر في الظن وعلى كل حال لا تقتضي الا ازيد من العمل بالكل

ولكن

ولكن اورد عليه بعض باق المرد لم يستند اليها في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك وانما ذكرها
في مقام التأييد والاستشهاد ولتقوية اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية فلا وجه
للايراد عليه اصلا ودعوى كونها ظاهرة في غير الفروع غير ظاهرة بل فاسدة ومنع شمول عموم ما دل على
حجية ظواهر القرآن لمحل الكلام في هذه الاعصار ممنوع لما تقرر في محله من الاجماع على حجية الظواهر
مطلقا من دون فرق بين ان يكون الشخص مقصودا بالافهام او لا فليس فيما ذكره المورد لزوم الكر
على ما فر منه على انه ليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن بل هو ابطال الظن بالظن لانه
لو كان حجة لم يكن حجة وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال الخامس ما اورده الفاضل القمي (ره) ايضا
على ما ذكره المورد بقوله فيما كان فيه مزيد وجه اه وهو ان في مثل غسل الجمعة لا يجوز الرجوع الى اصالة
البراءة اذ المفروض ان رجحانه يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب ولا ثالث
لهما فكيف يجوز ترك الحكمين معا فلا مندوحة من الاخذ باحدهما وايضا ما ذكره من
الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم
ما ثبت يقينا من الشرع من رجحانه وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا ترجيح احاديث
الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون الرجحان الاستحبابي وهو لا يتم لان الجنس لا يتقوم
الا بدون الفصل فاذا نفينا المنع عن الترك بالاصل فيتحصل ان يكون الثابت بالاجماع والضرورة
هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء
فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يثبت كون الثابت بالاجماع هو الرجحان الذي
في ضمن الاستحباب انتهى وفيه ما اورده الفاضل قوله وانا فيما لم نجد منه وجه اه بان مراده من
التخيير هنا ان كان هو التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة يعني التخيير الاستمراري الثابت من اجراء البراءة عن التعيين
فيكون مراده العمل به هنا في مقابل الاحتياط فهو فاسد لانه بعد ملاحظة فرض العلم الاجمالي وثبت القطع
فلا يبقى ثمرة في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا يغني لكون المقام حينئذ نظير بالاطلاق فيه ومقابله
مع ان مراده هو التوقف والاحتياط ولا يقول به المورد والمستدل وان اراد التخيير بين الاخبار في

العمل باحد الدليلين او احد القولين في اول الامر فتعين ما اختاره سيدنا في حقه بعد فرض اختياره فهذا ليس عملا بالاصل بل ~~بعد الاخذ باحد الدليلين~~ نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين لان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فينفيه باصل البرائة اذ بعد ثبوت التخيير الظاهري حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين فيكون تخييرا في اصل المسئلة انتهى كلامه منقولا بالمضمون ملخصا والجواب انا نختار الشق الاول ونقول ان مدعاه هو العمل باصل البرائة في كل مورد انتفى فيه العلم او الظن المقطوع الاعتبار ولا يلزم له اثبات ظن غير معتبر في جميع الموارد ثم العمل على خلافه وهذا واضح لا يحتاج الى تامل اما المقدمة الثالثة وهي بطلان وجوب الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسئلة من الاستصحاب او البرائة او الاشتغال او غيرها او الرجوع الى فتوى العالم بالمسئلة وتقليده فيها ولو كان احد الامور المراد من كونها مقررة للجاهل في الجملة فهذه الامور وان كانت مما ثبت كونها طرقا شرعيا في الجملة وفي بعض الموارد الا ان بعضها مما لا يجب فيما نحن فيه الذي هو جميع الموارد المجهولة عند فرض وبعضها مما لا يجري فيه اما الاول اعني الاحتياط فهو غير واجب في المقام اعني انسداد باب العلم في معظم المسائل لوجوه الاول ما ذكره افضل المحققين الشيخ المرتضى وهو انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الفرض الذي ذكرناه ولا نعني به ما ثبت من اجماعهم على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية حيث خالفوا مع الاخباريين في الشبهة التحريمية ~~واحتجوا عليهم~~ اتفقوا معهم في عدم وجوبه في الشبهة الوجوبية لان ذلك الاجماع يفارق ما نحن فيه من وجهين الاول انه مختص بتلك المسئلة وما نحن فيه اعم من جميع الموارد المشتبهة الثاني ان الكلام في المقام مع فرض العلم الاجمالي بوجود التكاليف الالزامية بخلاف هناك وليس المراد منه ما ربما يتوهم من عدم التزام العلماء بالاحتياط في جل الفقه وبنائهم على الاقتصار فيها لما يرد عليه ان ذلك من جهة وجود المدارك المعتبرة عندهم للاحكام وكلامنا انما هو بعد

فرض الانسداد وعدم وجود المدارك المعتبرة بل المراد تحصيل اجماعهم على عدم وجوب الاحتياط في جل المسائل مع فرض الانسداد من ملاحظة مذاهبهم وكلماتهم واحوالهم نظير الاجماع الذي مر في اثبات عدم وجوب الرجوع الى البرائة وصدق هذه الدعوى لا يجده المنصف في نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات كما ذكره وهو حسن وان تامل فيه بعض من تاخر بسبب كون المسئلة غير معنونة فكيف يدعى الاجماع عليها وقد عرفت مما اشار اليه الشيخ في السابق انه لا يقدح في دعوى الاجماع كون المسئلة معنونة فافهم الثاني ما ذكره بعضهم وهو ان العمل بالاحتياط باتيان جميع المحتملات في جميع الموارد مستلزم لاختلال النظام وبيان ذلك ان الاختلافات في شروط كل واحدة من العبادات واجزائها وكذلك المعاملات في غاية الكثرة مثلا اذا لاحظنا مسئلة الصلوة من العبادات نجد الخلاف في موارد كثيرة منها مثل ان الاستعاذة واجبة ام لا والسورة واجبة ام لا وهل يجب الجهر او الاخفات وهل يحرم التامين ام لا وهل يجب القنوت ام يستحب وهل يجب تقدير الذكر في الركوع والسجود ام لا وهل يجب جلسة الاستراحة ام لا وهكذا فاذا ضممنا الى ذلك اعتبار قصد الوجه كما قال به قوم فيلزم تكرار الصلوة بعدد كل واحد من موارد الخلاف حتى يحصل العمل بالاحتياط ولا بد من الاتيان بصلوات كثيرة فيستلزم ذلك استيعاب اوقات كثيرة وعلى هذا القياس باقي العبادات والمعاملات انتهى وفيه ان قصد الوجه وان اعتبره جميع الا ان اعتبارهم له انما في موارد الاحتياط فيما كان الوجه غير معلوم بعيد وعلى فرض الاطلاق فقولهم ان العمل بالاحتياط بالنسبة الى قصد الوجه غير مقدور لان الاحتياط لا بد من حصوله في نظر العامل بحيث يطمئن نفسه بحصول البرائة ونحن اذا رجعنا الى انفسنا لا نتعقل قصد الوجه وارادة الوجوب مثلا مع عدم العلم به فاذا تعذر الاحتياط فيه يسقط الاحتياط بالنسبة اليه فاذا اغمضنا عن اعتبار قصد الوجه فلا يلزم ما ذكره من اختلال النظام اصلا لامكان جمع اكثر المحتملات في المثال السابق بصلوة واحدة او بصلوتين لقلة دوران الامر بين المحذورين بل اكثر من الشبهات من قبيل الشك بين الوجوب والاستحباب والوجوب وعدمه والحرمة وعدمها والشرطية والجزئية في المعاملات وعدمها الثالث ما ذكره بعضهم وهو ان العمل بالاحتياط متعذر في بعض الموارد كمسئلة الاقتداء حيث قال الاصوليون بوجوبها وذهب الاخباريون الى حرمتها وكمسئلة القضاء والحكم حيث اختلفوا ما بين قائل بالوجوب وقائل بالحرمة فالاحتياط في مثل هذه الموارد مستحيل فكيف يحكم بوجوب الاحتياط مطلقا انتهى ويتضح جواب ذلك مما تقدم من ان تعذر الاحتياط يوجب سقوطه حينئذ لحكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك سقوطه في ساير

الموارد ويعين مرادهم مما ذكره في احتمال وجوب الاحتياط الا وجوبه فيما كان الاحتياط فيه ممكنا ولا حاجة الى التقييد بذلك لكون القيد بديهيا كما لا يخفى الوجه الرابع ما ذكره بعضهم بعد التنزل والاغماض عما ذكره اولا من لزوم اختلال النظام وهو استلزام العمل بالاحتياط العسر والحرج الا محالة وقال ولا حاجة الى ذكر ادلة نفيهما وبسط الكلام في بيان ذلك فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط امره على الاحتياط فيما لم يكن فيه دليل قطعي في يوم وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا بالنسبة الى المجتهد المريد للعمل بالاحتياط واما بالنسبة الى من تقلده فملاحظة هل تعليم المجتهد للمقلد وتعلم المقلد موارد الاحتياط وتعارض الاحتياطات وعلاج تعارضها وترجيح القوى منها الناشئ عن الاحتمال القوي على خلافه يوجب القطع بلزوم العسر الشديد وكونه مستغرقا للاوقات المجتهد والمقلد وتوضيح ذلك ان الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر كالجنابة اختلفوا في جواز التطهير به ويتصور للاحتياط فيه صور احدها ان يكون معه ماء آخر غير مستعمل في الحدث والثانية ان لا يوجد معه الا التراب والثالثة ان لا يجد معه شيئا من الطهورين اما الاحتياط في الصورة الاولى فهو ترك التطهير بالماء المستعمل في الحدث الا ان يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصاب الماء الآخر ما هو مشكوك الطهارة كالحديد ونحوه واما في الثانية فالاحتياط هو الجمع بين التطهير من كل من الماء والتراب ما لم يزاحمه ضيق الوقت واما في الثالثة فالاحتياط هو التطهير من الماء المذكور والصلوة ما لم يعارضه امر آخر واجب او محتمل الوجوب فكيف يجوز للمقلد ان يكتفي لمقلده ان الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المزبور مطلق مع كون الاحتياط في كثير من الموارد هو استعماله وعلى هذا القياس سائر المسائل انتهى وهذا نكته ينبغي التعرض لها وهي ان هذا المجيب قد ذكر هذا الكلام مع فرض التنزل عن لزوم اختلال النظام ولكن نظيره من الشيخ الامام المرتضى في تضاعيف كلامه اثبات لزوم اختلال النظام بهذا البيان وتحقيق المقام ان لزوم اختلال النظام تارة يلاحظ من ملاحظة الموارد التي يتعسر الاحتياط فيها بخصوصها كمسئلة قضاء الفوائت حيث قال يوجب ان لا يأكل ولا يشرب الا بقدر الضرورة الى تيقن البراءة وكوجوب الغسل على المريض اذا اجنب متعمدا وان كان سببا لزيادة المرض والخطر وامثال ذلك مما تحقق العسر في العمل بالاحتياط في كل واحد منها

فاذا

فاذا ضممنا ها الى سائر الموارد التي يلزم العسر في الاحتياط فيها من كثرتها يبلغ الى مرتبة يوجب اختلال النظام في المعاش والمعاد ولا ريب في انه امر مرغوب عنه في الشرع والعقل ولكن يمكن المناقشة في ذلك بان ما ذكر من الموارد من قضاء الفوائت ونحوها قد يلزم العسر فيها من العمل بالظن ايضا اذا ادى الظن الى الفوت بما يوجب العسر فلا وجه لاختصاص ذلك بالعمل بالاحتياط وهذا وتارة يلاحظ لزوم اختلال النظام من جهة ان الكلام لما كان مع فرض انسداد باب العلم والظن الخاص وعدم ثبوت حجية الاخبار وغيرها فلا ينحصر الاحتمالات حينئذ فيما وجد من الاقوال والادلة في المسئلة بل قد يحصل الاحتمالات من امور موهومة ولا ضابط لها حينئذ فلو بنينا على الاحتياط فلا بد من تكرار العمل بازاء كل منها مثلا في حكم السورة في الصلوة تولدت الوجوب والاستحباب وقد يحصل احتمال الحرمة من امر اعتباري موهوم فيلزم تكرار الصلوة وعلى هذا القياس في باقي الشرائط فيوجب ذلك اختلال النظام قطعا ويمكن المناقشة في ذلك ايضا بان الكلام انما في مجرد الامر الفرضي الغير الواقع او فيما يقع في الجملة فعلى الاول نقول ان يفرض انقطاع يد المكلف عن جميع الطرق الشرعية العلمية وغيرها كما اذا حبس احد في بلد الكفر ولم يجد سبيلا الى الكتاب والسنة فيمكن لزوم اختلال امر معاشه بسبب استيعاب اوقاته بالاحتياط باتيان الاحتمالات الغير المضبوطة ولكن ليس كلامهم فيه واما على الثاني كما هو محل الكلام فلا ريب ان لنا احكاما معلومة من الكتاب والسنة والضرورة واحكاما ثابتة بالظن الخاص وانما باقي الاحكام التي هي اكثر الفقه قد يدفع اكثر الاحتمالات الغير الموافقة لشيء من الاقوال ولم يكن منشأها الا الامر الخارج المرهوم بالاجماع والضرورة كما في السورة في الصلوة فلا يلزم اختلال النظام على ما صيرنا اليه فيما تقدم انفا والحاصل ان لزوم اختلال النظام المرحدثي لم يحصل لنا القطع بلزومه لا بتياه فليرجع كل الى التتبع والوجدان واما لزوم العسر والحرج فهما لا يليق بالانكار وقد دلت الادلة المعتبرة على ارتفاعهما في الشريعة فان قلت

الحكم

لا باس بالتزام العسر فيما اذا كان المكلف هو السبب فيه كما ثبت ذلك فيما ورد في الشرع كما اذا
نذر المكلف امورا عسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة او صوم الدهر او المشي الى
الحج حافيا وكما لو آجر نفسه لامور شاقة متعسرة وكما من قضاء الفوائت وغيره على مذهب بعضهم
فالادلة والعمومات الدالة على نفي جريان العسر لا تنفي بالذات واما اذا عرض التعسر بسبب تقصير المكلف
فلا يمنع عن ثبوت التكليف مع العسر حينئذ ويؤيد ذلك ما افتى به بعض المحققين كالفاضل القمي على جواز
التكليف بالمحال ايضا اذا صار المكلف هو السبب في الاستحالة كما اذا قطع يده فتكليف بغسل اليد
في الوضوء او اجنب نفسه مع علمه بعدم الماء فتكليف بالغسل ففيما نحن فيه ايضا لما صار الناس
سببا لاستتار الامام الفارق بين الحق والباطل مع تقصيرهم في حفظ الاثار الصادرة عن الشارع
المبينة للاحكام والتميز بين الحلال والحرام فصاروا هم السبب في اختفائها وانسداد باب العلم بها
فيجوز ان يكونوا مكلفين في جميع الاحكام الغير المعلومة بالاحتياط مع لزوم العسر والحرج ايضا
اذ صاروا السبب للتعسر التكليف واجيب عن وجه الاول بعد تسليم كون جميع المكلفين سببا فما ذكر
حتى العجزة والضعفاء منهم معافا من النظر الواضح هو ان مقايسته ما نحن فيه بما ذكره من التكليف
بالمحال فاسدة لان كلام من جوز التكليف بالمحال هناك انما هو فيما اذا كان التكليف ثابتا في الجملة
ولو على غير نحو التنجز ثم يصير المكلف سببا للاستحالة كما اذا جاء التكليف بالصلوة بقوله اقيموا الصلوة
ثم قطع عضوه وصار الغسل محالا بالنسبة اليه وما نحن فيه ليس كذلك لانه لم يوجد زمان يتوجه
فيه التكليف الينا ونصير سببا للتعسر بسبب تقصيرنا فيه بل لم نوجد الا وباب العلم منسد علينا والامام
مستتر عنا ولا يعقل توجه التكليف قبل الوجود ولذا لو فرض ان احدا قطع يده قبل ورود
التكليف بالصلوة وقبل نزول قوله اقيموا الصلوة فلا يحكمون بجواز التكليف بغسل اليد حينئذ
والا فنصير معنى ما ذكره فيما نحن فيه ان الله تعالى لا علم انه لو توجه التكليف الينا باطاعة الامام وحفظ
الشرع لكنا مقصرين فيه فاثبت التكليف المتعسر فيما ونظيره اغتر بادعاه وواضح منه في الفساد
الثاني ان القائلين بجواز التكليف بالاطاق انما يقول فيما اذا ثبت التكليف وصار ينجز
مع اجتماع

بعده في

مع اجتماع الشرائط وحصول التمكن ثم صار المكلف سببا لاستحالته المكلف به كما اذا دخل
وقت الصلوة ومضى مقدار ما يتمكن معه من اداء الصلوة مجتمعا لجميع الشرائط ثم قطع يده
او اراق الماء حتى صار الوضوء متعذرا له واما اذا قطع يده او اراق الماء قبل حضور
الوقت مع علمه بعدم وجود الماء بعد دخول الوقت فلا يقول القائل المذكور بجواز التكليف
بالمحال حينئذ ولا ريب في ان ما نحن فيه من قبيل الثاني في ثبوت الانسداد قبل توجه التكاليف
الينا فلا يتصور تنجز التكليف في حقنا مع في حال التمكن من العلم التفصيلي والثالث انا
نمنع جواز التكليف بالاطاق اصلا واما ما قرع سمعك من ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار فان اريد منه عدم منافاة الامتناع بالاختيار لتوجه الخطاب الحقيقي
الذي كان ثابتا مع الاختيار فهو ممنوع وان اريد ثبوت العقاب الثابت في الترك الاختياري
للتهديد والتغليظ فلا نابى عنه وهو ليس تكليفا بالاطاق فالتكليف بالمحال يتصور
على قسمين احدهما ما يكون المراد منه مجرد الزام المكلف على سوء اختياره واثبات ما
يترتب على فعله من الضرر والتلف ونحوها كقول قم وافعل بعد النظر الى انك جعلت نفسك
عاجزا عن الامتثال وانت الذي ما منعت والاخر ان يراد منه التكليف الحقيقي اعني طلب
الفعل الحتمي منه حقيقة والاول مما لا ينكر وقوعه في العرف ايضا واما الثاني فالعقل
حاكم بقبحه لاستلزامه العبث واللغو حيث يعلم بعدم امكان صدور الفعل منه ولا
تفاوت في ذلك كون الاستحالة بسبب سوء اختيار المكلف ام لا فان قلت غاية
ما ذكرت هو منع ما ذكره المورد من جواز التكليف بالمحال ببعض الاجوبة المذكورة
فما تقول في الجواب عما ذكره من جواز التكليف المتعسر اذ ليس العسر والحرج ليس
قبيحا ذاتيا يحكم به العقل بل انما ثبت هو من الادلة اللفظية كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله ما جعل الله عليكم في الدين من حرج والقاعدة في نفي الفعل الى الفاعل
هو ثبوت ارادته اليه اولا وبالذات فيكون معناها بملاحظة تلك القاعدة انه تعالى لم يرد

بسبب استتار الامام ع

بلزوم العسر ابتداءً وبالذات واما ثبوت ارادة العسر ثانياً وبالعرض فليس هو مشمول لتلك الادلة فلا يدل
على انتفائه قلت التكليف بالمتعسر يتصور بصور اربعة الاولى ان يكلف الله ابتداء وبالذات الى ما فيه
العسر كان يكلف باداء الف ركعة في كل ليلة فان التكليف به هنا متعسر ابتداء بالذات الثانية
ان يتعسر بعض افراد النوع سببا لثبوت العسر وخرجا بان التكليف بالمتعسر كما فيما نحن
فيه الثالثة ان يوجب المكلف ما يتعقب التكليف به كما يضمن احد نفسه مع علمه
بعدم وجود الماء الرابعة ان يقدم المكلف باختياره على الالتزام بالتكليف بالعسر
المتعسر بحيث يكون اصل التكليف مترتباً على التزامه كما اذا نذر صوم الدهر او المشي الى
الحج فنقول ان التكليف بالمتعسر في غير الصورة الاخيرة ممنوع ولا نسلم جوازه
الا في الصورة الاخيرة لمنع كون القاعدة اشتراط الارادة الاولية وبالذات لان
غاية ما ثبت منها هو لزوم الاختيار في نسبة الفعل الى الفاعل المحقق الارادة
والاختيار من الله في كل واحدة من الثلثة بخلاف الاخير لكون التكليف فيه
من قبل الناذر وبالتزامه لنفس التكليف لا بايجاد سببه فلا يتداخل ادلة
نفي العسر والحرج بخلاف الصور الثلاثة فان قلت فعلى ما ذكرت من ابطال وجوب
العمل بالاحتياط بلزوم العسر والحرج يتوجه عليه ما اورده بعضهم من النقض ببعض الفتاوى العسيرة
كفتوى بعضهم بلزوم الترتيب ما بين الفوائت مع عدم العلم بترتيبها وكثرتها وبوجوب الغسل على مريض
اجنب متعمداً وان اصابه من المرض ما اصابه وامثال ذلك وكما لو فرض اداء ظن المجتهد الى فتاوى
كثيرة يحصل من مراعاة مجموعها وبملاحظة كثرتها وانضمام بعضها الى بعض كما لو افتى بالوجوب
في موارد الاستحباب او بالحرمة في موارد الكراهة فظهر انه لا يوجب

ابدء

لا يوجب لزوم العسر والحرج من العمل بالقواعد الشرعية الاعراض عنها وهدم اساسها
وبهذا فيما نحن فيه لا يجوز الاعراض عن مقتضى قاعدة الاحتياط بسبب لزوم العسر والحرج قلت
قد اجاب عنه افضل المحققين الشيخ الامام المرتضى قده بما ملخصه ان المراد من قوله فظهر
ان لزوم العسر لا يوجب الاعراض عن مقتضى القواعد ان كان هو انكار حكومة ادلة نفي
العسر على مقتضيات القواعد والعمومات مثل قاعدة الاحتياط فهو فاسد وبيان ~~ذلك من وجه~~
الفساد ان اثبات حكومة ادلة نفي العسر والحرج يحتاج الى مقدمتين احدهما ثبوت اعتبارها
وصدورها والاخرى كونها ناظراً الى ساير الادلة حيث ان الحكومة عبارة عن كون الدليل ناظراً الى دليل
آخر ومبيناً له باللفظ فنقول اما المقدمة الاولى فلم يكن منعها لثبوتها بالادلة الثلثة الاجماع والسنة
والكتاب
بل الادلة الاربعة بناء على بلوغ العسر فيه مرتبة اختلال النظام لاستقلال العقل بقبحه واما المقدمة الثانية اعني
حكومة ادلة العسر على ساير الادلة فهي مسلمة بينهم فان قوله لا عسر ولا حرج في الدين لابد ان يكون دليل قبله
حتى يكون ناظراً اليه ولذلك ترى الفقهاء لا يعتبرون المعارضة في الموارد بين ادلة نفي العسر وبين
الادلة المثبتة للتكليف ولا يلاحظون المرجحات الخارجية بل يقدمون ادلة نفي العسر من غير مرجح خارجي
لا من جهة ان النسبة بينها عموم من وجه بمعنى ان الدليل المثبت للتكليف كقوله اغتسل للجنابة اعم من
صورة لزوم العسر وغيرها وقوله لا عسر في الدين اعم من الغسل وغيره فيتساقطان ويرجع الى اصالة البرائة
الموافقة لادلة العسر في المراد ولا لاعتضادها بالمرجحات الخارجية بل لان ادلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاكمة
على الادلة المثبتة للتكليف فهي بالذات مقدمة عليها فلذلك ترى فهم من جهة فهمهم لذلك مسلمية طبعهم
وان زعم بعض الاواخر ان عمل الفقهاء بها في الموارد كان لمرجح وتوقيف اطلعوا عليه واختفى عنا فيكون
عملهم من جملة المرجحات لها بالنسبة الينا وبذا الشاه واضح منه ~~وان كان المراد~~ ويوضح ذلك التامل فيما
رواه عبد الاعلى مولى آل سام حيث عثر فانقطع ظفره فجعل ~~عليه~~ عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع يعرف
هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان احالة الامام ع لحكم هذه الواقعة
واشباهها الى عموم نفي الحرج والاشارة الى انه ينبغي ان يعلم ان الحكم فيها هو ما لا يوجب العسر كالمسح
على المرارة في تلك الواقعة مع معارضة عموم نفي العسر بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة تدل صريحاً

على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف وان كان المراد ان قاعدة نفي
العسر في غير ما يوجب اختلال النظام مما ثبتت بالادلة اللفظية لعدم كون التكليف بالعسر قبيحا اذ ليس لاجل عدم
استقلال العقل به فهي عمومات قابلة للتخصيص فاذا دل دليل على ثبوت التكليف بالعسر في
مورد فلا باس بالالتزام به كما فيما ذكر من الامثلة وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فهو مسلم ولكن فيه
انه لابد في تخصيص تلك العمومات من دليل خاص جامع لشرائط التخصيص وهو غير موجود في المقام
اذ ليس فيه الا قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة
وما لو علم ان عليه فوائت ولا يحصي عددها وغير ذلك بل ادلة نفي العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من
قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل لان موضوعها قد اخذ فيه الجهل لان معناها انك اذا لم تعلم
بالواقع فيلزم عليك الاحتياط فاذا حصل العلم بالواقع من دليل قطعي فيرتفع الموضوع والحكم فيكون هذا
الدليل واردا عليها واذا قام دليل نازل منزلة العلم فيرتفع حكمها فيكون هذا الدليل حاكما عليها ومن هنا
يعلم الجواب عما ذكره من النقض بالامثلة المذكورة لانه ان قام فيها دليل خاص فنلتزم بها ونمنع الفارق
بينها وبين ما نحن فيه بوجود الدليل وعدمه والا فنمنع التزام العسر فيها ايضا واما ما ذكره من النقض
بالموارد التي ظن المجتهد الى فتاواه يلزم من كثرتها وانضمامها العسر فالجواب عنه بوجوه الاول منع امكانها الا
مع فرض وجود العلم الاجمالي الحاصل من ادلة نفي العسر بان الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث
يوجب العسر على المكلف فيستحيل حصول الظن التفصيلي بوجوب امور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر [illegible]
الثاني بعد تسليم الامكان ذلك انما يتم بناء على ان الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية ظنون نوعية
لا بناء في العلم العلم الاجمالي بمخالفة بعضها للواقع او بناء على ان المستفاد من ادلة نفي العسر نفي العسر القطعي
ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر بل غاية الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك فلا ينافي الظن الشخصي
التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف واما بناء على ادعاء عدم المنافاة بين الظنون التفصيلية الشخصية
وبين العلم الاجمالي بخلافها كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على خلافها
فنقول ان ذلك غير واقع لان الامارات التي يحصل منها الظن للمجتهد امارات مضبوطة محصورة ونعلم
بالتتبع فيها ان مواردها لا تفضي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها جدا كما لا يخفى على من لاحظها

الثالث

الثالث بعد تسليم وقوع ذلك ايضا فنجيب بان ذلك لا يؤدي الى اختلال النظام حتى لا يمكن اخراجها
عن عمومات نفي العسر وقد عرفت كونها قابلة للتخصيص اذا دل عليه دليل بخلاف ما نحن فيه فان العسر
اللازم هنا يبلغ الى حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعات الاحتمالات الموهومة والمشكوكة ايضا
وهي لا تقبل التخصيص بالنسبة الى ذلك لاستقلال العقل بقبحه وامتناع وقوعه من الحكيم انتهى ولا يخفى ان
هذا الجواب الاخير بناء على مذاق الشيخ من دعوى لزومه في المقام وان كان منافيا لما قدمناه فلا تغفل
وملخص ما ذكرنا انه لا يلزم اختلال النظام بل ولا العسر والحرج ايضا من العمل بالظن ومن هنا يعلم
انه لا يلزم الاشكال على الاخباريين حيث يعملون بالاحتياط من جهة لزوم العسر من انضمام فتاواهم
الى ما يعملون فيه بالاحتياط لانهم يعملون في اكثر المسائل بالفتاوى الحاصلة من الادلة واما القول
بالاحتياط في الشبهة التحريمية ومواردها قليلة لا يلزم العمل بالاحتياط فيها العسر قطعا فان
قلت فعلى ما ذكر من بطلان تبعيض التكليف بما يوجب اختلال النظام وانتفاء العسر والحرج يرد
هنا اشكال وهو ان المستحبات في الشريعة كثيرة غاية الكثرة كما لا يخفى على من لاحظ كتب المصنفة في تلك
ككتاب منهاج العارفين وتحفة الزائر وزاد المعاد الى غير ذلك من الكتب المتضمنة لانواع المستحبات
من الادعية والاذكار والصلوات والزيارات والاحسان والصدقات وغيرها سيما بملاحظة ما ورد
ان لكل وقت يستحب الصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان فلو اراد احد الاتيان بجميع المستحبات
يلزم استيعاب اوقاته كلها بل يزاحم بعضها بعضا كما اذا اراد الاتيان بالركعتين في وقت
معين فيزاحمه استحباب قضاء الحوائج حينئذ وعيادة المريض وسائر المستحبات الموظفة في
ذلك الوقت او المطلقة في جميع الاوقات فيستلزم العمل بها العسر ويوجب اختلال النظام
فكيف يجمع ذلك مع ما عرفت من تبعيض التكليف بما يوجب اختلال النظام وانتفاء العسر
والحرج في الشرع قلت قد اجاب عنه بعضهم بان تبعيض التكليف بما يوجب اختلال النظام لما
كان مما يستقل به العقل فلا يمكن تخصيصها فلا بد من التصرف في الطرف الآخر اعني ادلة الاستحباب
فنقول ان ادلة المستحبات على ثلاثة اقسام الاول ما كان في صورة الاخبار والجملة الخبرية

لقوله ~~المعصوم~~ (الصلوة) جنّة من النار وان زيارة الحسين ع توجب طول العمر الى غير ذلك مما ورد
في بيان خواص الدنيوية والاخروية للاعمال المستحبة من دون ورود الطلب والامر بها ففي
هذه الصورة لا يثبت الا مجرد محبوبية الاعمال المذكورة عند الشارع وقد يثبت ان المحبوبية اعم من كون
الشئ مطلوبا اذ كثيرا ما يكون الشئ محبوبا لاحد ولكن لا يطلبه لمانع عن الطلب وبهذا المقدار الثابت
من الادلة اعني مجرد المحبوبية يصح ثبوت الاستحباب ويصح الفعل ويكون مثابا عليه وينطبق هذا الكلام
جوابا عما اورده المجوزين لامتناع اجتماع الامر والنهي على القائلين بالنقض بالعبادات المكروهة
حيث اجتمع فيها الامر والنهي بناء على ان الاحكام كلها متضادة مع الاخر فيلزم بطلان العبادات
المكروهة ايضا مع التزام القائلين بصحتها وحاصل ما اجاب به هناك هو ان الامر اذا تعلق
بالماهية فيثبت به محبوبيتها ورجحانها من حيث هي مطلقا ففيما تحقق المانع عن اتيان الامر فيه
من الافراد من جهة النهي يثبت فيه الرجحان والمحبوبية من حيث وجود الماهية فيه وان يثبت الامر به
فعلا فيصح الفعل ايضا باعتبار رجحان الماهية هذا تمام ما ذكره في الصورة الاولى وفيه انه ان اراد
من ثبوت الاستحباب والصحة باعتبار المعنى المذكور حصول الامتثال بفعله فهو ممنوع لان
الامتثال كما عرفوه عبارة عن اتيان المامور به لانه مامور به فيمتنع حصول ذلك بدون
تحقق الامر [illegible] وان اراد مجرد حصول الاجر والثواب فهو مسلّم الا انه لا يكون الفعل المذكور
مستحبا شرعيا بناء على اعتبار الانشاء الشرعي في الصدقة كما صرح به المجيب في محله الا
ان يقول يكون المستحب الشرعي اعم مما ثبت فيه الانشاء الشرعي او المحبوبية والرجحان الشرعي ولكن
بشرط احراز المحبوبية الشرعية فيخرج المسامحة التسامح بناء على ذلك ايضا لعدم كون المحبوبية محققة
فيه بل الثابت فيه رجاء المحبوبية واحتمالها واما الثاني فهو ما ورد الامر فيه بالطبيعة كقوله
صلى الله عليه وآله وسلم زر الحسين ع فحينئذ نقول انه كلما لم يوجد المانع من الامر فيه من الافراد فيتحقق الامر
فيه وكلما ثبت المانع فيه من اختلال النظام فلا يأتي الامر ايضا ولا يثبت الاستحباب فيه اصلا واما
الثالث وهو ما ورد الامر به على وجه العموم كما ورد ان لكل وقت يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه

حجة

الى ان

الى النقصان فيجيب عنه بوجهين الاول ان يحمل الاوامر الواردة فيها على الارشاد وبيان ما هو
الاصلح فليس معناها الطلب حقيقة حتى يستلزم الامر بالوجوب اختلال النظام الثاني ان يكون لزوم
اختلال النظام مخصصا لها لكونها عمومات قابلة للتخصيص ويكون حكم العقل بقبح التكليف بالموجب
اختلال النظام قرينة للتخصيص فان قلت سلمنا اندفاع لزوم اختلال النظام بما ذكرت واما لزوم
العسر والحرج فما الذي الكلام [illegible] والجواب عنه قلت الحق انه الايراد بهذا السؤال
لانه يظهر جوابه مما تقدم في الجواب عن لزوم اختلال النظام ولكن اجاب عنه بعض المتأخرين
بما زعم كونه تحقيق المقام وهو ان ادلة نفي العسر غير شاملة لموارد الاستحباب اصلا لان الاجماع القدر
المتيقن منه موارد التكاليف الالزامية وليس الاطلاق منك الادلة اللفظية واما الاخبار فليس فيها ما يدل على نفيه
لما نحن فيه فبقي قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفيه احتمالات اربعة الاول ان يكون المراد كون العسر
مبغوضا لله الثاني عدم كونه محبوبا الثالث عدم كونه مطلوبا مطلقا الرابع عدم كونه مطلوبا بالتكليف الالزامي
فهو اما مجمل بالنسبة الى كل واحد من الاحتمالات او الظاهر منه الاخير كما هو الحق بقرينة فهم الاصحاب
انتهى وفيه منع عدم دلالة الاخبار بل الظاهر منها الاطلاق كقوله بعثت بشريعة سهلة سمحة وبعثت
بطريقة سهلة فان المستحبات داخلة في الشريعة والطريقة بظاهر الاطلاق وعدم انحصار ما يدل
من الكتاب على الاية المذكورة نظرا لوجود غيرها كقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج فان الدين شامل
للمستحبات وغيرها ومنع عدم دلالة الاية المذكورة ايضا ثالثا لانه ليس معنى قوله يريد نفيه ولا عن ما
هو الالزام والحتم فلا وجه لظهور الاية فيه واما فهم الاصحاب فهو ممنوع ان اريد منه فهم الجميع او مرتبة
منهم لا يبلغ حد الكشف عن القرينة وان اريد بعض دون ذلك فلا حجية فيه فظاهرها هو المعنى الثاني
اي الاطلب بحكم العسر لو كان على وجه الالزام او غيره فان قلت ان ادلة نفي العسر انما يعارض ادلة
حرمة العمل بالظن بملاحظة ما ثبت من الزامها فان ادلة نفي العسر يدل على عدم وجوب الاحتياط من جهة
ما عرفت من استلزامه العسر وادلة حرمة العمل بالظن توجب العمل بالاحتياط لعدم طريق آخر في مقابله بناء
على ما مر وما سيأتي من ابطال الطرق المحتملة غيرها فحينئذ اما ان يرجح الثاني وعمل ادلة حرمة العمل بالظن
~~ووجوبا~~ لكونها اكثر واشهر فتوى فيبقى اصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف سليمة عن

عن المعارض فيتوجه العمل بالاحتياط قلت قد اجاب عنه الشيخ قده بما حاصله انك قد عرفت فيما تقدم ان
النهي عن العمل بالظن ليس من جهة كونه حراما ذاتيا مثل شرب الخمر بل المقصود منه اما بيان حرمته من جهة
التشريع والالتزام بمؤداه او بيان حرمته اذا اتفق مخالفته للواقع فنقول اما المعنى الاول فلا ينافي
هنا اصلا اذ المقصود من الرجوع الى الظن ليس هو التشريع والالتزام بمؤداه بل المقصود منه رجاء اصابة
الواقع واما الثاني فلما لم يكن مخالفة الواقع معلوما هنا بل الثابت هو احتمال المخالفة فليس المانع
من العمل بالظن حينئذ الا الاحتياط الامرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظن القابل
لدفع احتمال مخالفة الواقع واصابة الحرام وقد عرفت ان عمومات نفي العسر حاكمة على قاعدة
الاحتياط فاذا اسقط الاحتياط فلا يبقى مانع عن العمل بالظن ولو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية في العمل
بالظن مع قطع النظر عن التشريع وغيره مثل حرمة شرب الخمر واكل الميتة فالجواب لما تقدم من ان
عمومات نفي العسر لا تعارض شيئا من العمومات المثبتة للتكليف بل هي حاكمة عليها واجاب بعض
من تأخر بوجهين آخرين احدهما ان النسبة بين ادلة حرمة العمل بالظن وبين ادلة نفي العسر العموم
من وجه ومقتضى القاعدة في العامين من وجه هو انه اذا كان احدهما اكثر افرادا من الآخر يجعل
الآخر الذي كان اقل افرادا مخصصا له ويصير بمنزلة الخاص المعارض للعام المطلق ففي ما نحن فيه لما كانت ادلة
حرمة العمل بالظن اكثر افرادا واوسع دائرة بالنسبة الى عمومات نفي العسر فيعمل بالثانية ويخصص بها ادلة حرمة
العمل بالظن وانت خبير بان افراد العسر المتصورة في انواع الاحكام مما يكلف به المكلف في غاية
الكثرة بل اكثر من موارد الظن لعدم انضباطها اصلا بخلاف الظنون المتعلقة في الاحكام فلو لم يلتفت المجيب
الى موارد العسر الخارجة من العمومات الثابتة في الشريعة وهو اشتباه فاحش لعدم [illegible] قوله لا يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر حينئذ كالمخصص الثاني ان العام اذا اصابه مخصصات كثيرة يحصل له
الوهن ويضعف عن المعارضة اذا لم يكن العام المعارض كذلك فالعمومات الدالة على حرمة العمل
بالظن قد اصابه مخصصات كثيرة مثل الشهيد والبينة والسوق وغيرها فيصير موهونا بالنسبة الى ادلة نفي
العسر فيكون الترجيح مع ادلة نفي العسر بمقتضى القاعدة المذكورة وفيه ايضا ان المخصصات الطارية
لادلة نفي العسر ايضا كثيرة بل اكثر من مخصصات ادلة حرمة العمل بالظن مثل الجهاد والاجتهاد
واكثر احكام الديات وجميع الحدود الى غير ذلك من الموارد فلا وجه لدعوى اكثرية مخصصات

الاولى

الاولى بالنسبة الى مخصصات الثانية عمومات نفي العسر هذا وقد ورد على ايجاب العمل بالاحتياط
بوجوه اخر غير ما ذكرناه فيها ما يظهر من ذكره الفاضل القمي ره وهو ان منشأ الاحتياط انما هو العلم الاجمالي
وهو انما يستلزم حرمة المخالفة القطعية واما وجوب الموافقة القطعية فلا نقول بلزومه من جهة
العلم الاجمالي فعلى هذا اذا فرض الاتيان بالمظنون فلا يبقى في ترك الاحتمالات الموهومة
والمشكوكة قطع بالمخالفة بل ليس الا احتمالها ويدفع الاحتمال بالاصل فلا وجه لايجاب الاتيان
بجميع المحتملات انتهى وفيه ان هذا انما يصح بناء على مذهبه واما على المذهب الآخر الذي هو المختار
من استلزام العلم الاجمالي وجوب الموافقة القطعية فلا يتم ما ذكره اصلا الثاني ما ذكره الشيخ قده
وهو ان الاحتياط امر حسن واما وجوبه فلا دليل عليه ورده بان المراد ان كان هو الاحتياط بالنسبة الى
مورد واحد منفردا مع قطع النظر عن انضمام سائر الوقائع فهو مسلم وان كان المراد ملاحظة الوقائع
الكثيرة منضما فهو ممنوع لحصول الاجمالي من الكثرة والانضمام حينئذ والعقل يحكم بالعمل بالاحتياط لتحصيل
البراءة عن التكليف المعلوم اجمالا ولا ريب في ان ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول الثالث
الثالث ما ذكره بعض المتأخرين وهو انا لا نسلم وجود العلم الاجمالي في غير المظنونات بمعنى
عدم كون الموهومات والمشكوكات طرفا للعلم الاجمالي من اول الامر فاذا عملنا بالمظنونات
فقد عملنا بمقتضى الاحتياط وتوضيح ذلك ان حصول الاجمالي لا بد له من منشأ والذي يمكن ان يكون
منشأ له هنا احد امور ثلثة الاول ان يكون هو مجرد الاطلاع بان الشرع جاء وبلغ احكاما من الله
تعالى فاذا فرض حصول الاجمالي بوجود احكام كثيرة من مجرد ذلك فيسري العلم الاجمالي بالنسبة
الى كل من المظنونات والموهومات والمشكوكات ويلزم العمل بالاحتياط باتيان جميع المحتملات
حتى لو كانت المسئلة مجرى اصالة البرائة يجب المورد بان كان النص من قبيل [illegible] في التكليف فيلزم
الاحتياط فيها ايضا الثاني ان يكون هو اخبار المعصوم بانه يأتي زمان في المستقبل ينسد فيه
باب العلم فيكون الاحكام الكثيرة موجودة في مظنوناتهم ومشكوكاتهم وموهوماتهم وحينئذ يكون الحكم فيه
مثل الاول في لزوم الاحتياط ايضا الثالث ان يكون ملاحظة او حصل لنا من الامارات الكثيرة

من الاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة والاستقراء وغيرها فحصل لي من ملاحظة [كثرة] مجموع ذلك العلم الاجمالي
بوجود الاحكام الكثيرة فيها فحينئذ يختص العلم الاجمالي بالمظنونات دون غيرها لان الموهومات والمشكوكات
لا يقع ان تكون منشاء للعلم الاجمالي لانه اذا كان الحكم موهوما او مشكوكا فكيف يحصل منها العلم الاجمالي
بوجود الاحكام بخلاف الظن فانه اذا حصل ظنون متعدده بوجود الحكم فحصل من تراكمها العلم الاجمالي
بوجود الاحكام فيما بين تلك المظنونات واما فيما نحن فيه فليس منشاء العلم الاجمالي امر الامر الاول لانه
لا يصير بمجرد الاطلاع بمجيء النبي والتبليغ منشاء لحصول هذا العلم الاجمالي [بالاحكام] الوسيع اعني العلم الاجمالي بوجود احكام
كثيرة سارية في ~~المظنونات والموهومات~~ اذ تبليغ النبي للاحكام الدينية في جواز اهمال بعض منها من الوقايع
وبقائها خالية عن الحكم واما الثاني فهو منتف في المقام لعدم وصول الاخبار المذكورة الينا فيتعين الثالث
فثبت اختصاص العلم الاجمالي بالمظنونات ولا يبقى وجه لايجاب الاتيان بسائر المحتملات انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان العلم الاجمالي الحاصل للمجتهد في الاول من ملاحظة كثرة الامارات بعد التتبع الاجمالي لها
هل هو يحصل دفعة او يحصل بالتدريج وبعد التتبع والخوض في كل من الامارات فلا ريب في كون
الواقع هو الاول لا الثاني كما يشهد به الوجدان فلا معنى لاختصاص العلم الاجمالي حينئذ بالمظنونات
لعدم تحقق شيء من الظن والوهم حينئذ يعني قبل النظر والخوض في الامارات وكانه منشاء توهمه ما ذكره
بعض المحققين في حجية خبر الواحد من اختصاص العلم الاجمالي في خصوص الاخبار وبين المقامين
فرق واضح واما ثانيا فلمنع عدم وجود ما ذكره من اخبار المعصوم لانه يكفي في ذلك ما ورد منهم
من ان لكل واقعة حكم حتى ارش الخدش وعليه استقر مذهب الامامية الثالث ما ذكره بعض المحققين
وهو ان العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط من جهة ما ذهب اليه جماعة من العلماء بل هو المشهور بينهم
من انه يلزم معرفة الوجه بمعنى تميز الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا بل عن العلامة في
الارشاد قال في اوائل الصلوة منه يجب معرفة الوجه واجب افعال الصلوة من مندوبها وايقاع
كل منها على وجهه وافتى جماعة ببطلان [عبادة] تارك طريق الاجتهاد والتقليد فظهر مخالفة العمل بالاحتياط
للاحتياط من جهة الاخلال بالوجه ومخالفة لاطلاق فتوى الجماعة المذكورة واجيب عن الوجه الاول بما ذكره
الشيخ الامام المرتضى ره وهو ان القول بوجوب العمل بالاحتياط انما هو فيما لم يحصل الفتوى من دليل

جميع الوقائع صح

قطع

قطعي موجود في مورد من الموارد لما عرفت مرارا من ان الانسداد انما هو بحسب الغالب فلا
ينافي وجود العلم او الظن الخاص في بعض الموارد ففيما نحن فيه قد حصل لنا الجزم
بعدم اعتبار الوجه حتى مع التمكن من تحصيل المعرفة العلمية لوجوه الاول اطلاقات العبادة
مثل قوله اقيموا الصلوة ونحوه فانها بالنسبة الى قيد معرفة الوجه كذا ذكره ولا يخفى ان الاستدلال
بالاطلاقات انما يتم فيما لو لم يكن معرفة الوجه داخلة في طريق الاطاعة الذي ليس من وظيفة الاخذ
من الشارع بل الحاكم فيه العقل والا فلا وجه للتمسك بالاطلاق اذ لم يكن بيانها من وظيفة الشارع
الثاني ما ثبت من سيرة المسلمين من كونهم يعملون بالعبادات ولا يميزون غالبا بين واجب
من اجزائها وبين مستحبها الثالث سيرة النبي ص والائمة مع الناس فانهم كانوا يامرون الناس
بان يفعل كل من العبادات من دون تعرض للوجه ولزوم معرفتها الرابع ما ذكره بعض
وهو ان الاصل البرائة عن وجوب معرفة الوجه والقصد به ثم قال لا يقال ان ذلك من قبيل
الشك في كيفية الاطاعة وقد قرر في محله انه اذا حصل الشك في كيفية الاطاعة يلزم فيه
الاحتياط بمقتضى حكم العقل كما ذكروه في وجوب تقليد الاعلم لو حصل الشك في حصول البرائة
بالعمل بتقليد غير الاعلم فيحكم العقل بوجوب الرجوع الى الاعلم لتحصيل البرائة اليقينية لانا نقول ان
الشك في كيفية الاطاعة يكون على قسمين احدهما ما يكون كان من قبيل الامور التي كان بيانها
من وظيفة الشارع والثاني ما لا يكون كذلك بل كان وظيفة الرجوع الى حكم العقل اما الاول
فيصح اجراء الاصل فيه قطعا مثل الشك في وجوب الطمانينة في الصلوة واما الثاني فهو مما يلزم
الاحتياط فيه كمسئلة تقليد الاعلم من قبيل الثاني واما معرفة الوجه فهي من قبيل الاول انتهى وفي
هذا الفرق بين المقامين تامل لعدم ظهور فرق فيما بينهما الثاني من الوجوه التي اجابوا بها عن
الايراد المذكور هو ما ذكره الشيخ ايضا وهو انه [لو] بعد تسليم وجوب معرفة الوجه او احتمال وجوبه المقتضي
للاحتياط نقول ان ذلك فيما اذا حصل التمكن من المعرفة العلمية او المعرفة الظنية اذا انه
حصل بالظن الذي قام على اعتباره دليل معتبر فيكون مؤداه حكما ظاهريا ويصح النية به واما مع
عدم التمكن من الامرين كما في ما نحن فيه حيث فرض انسداد باب العلم والظن الخاص فلا دليل على

وجوبه قطعا لان اعتبار معرفة الوجه اما من جهة اعتبار رنية الوجه الموقوفة على معرفة الوجه
او من جهة تحصيل الامتثال التفصيلي اما الاولى اعني نية الوجه فغير مقدورة هنا لانه لا يصح نية
الوجوب مثلا بمجرد ظن الوجوب مع عدم ثبوت حجية الظن المذكور اذ لا بد في النية من الجزم
والثانية فلا يصح ارادتها لان العقل يحكم بتقديم الامتثال العلمي ولو اجمالا على الامتثال الظني
ولو تفصيلا بل يكن ترجيح الامتثال الاجمالي العلمي على الامتثال بالظن الخاص التفصيلي ايضا فلا وجه
لمنع الاحتياط لتحصيل الامتثال بالظن الذي لم يثبت اعتباره بالدليل ومما ظهر انه لا يجوز للقائل
بالظن المطلق وانسداد باب العلم القول ببطلان عمل تارك الطريقين لانهم لم يثبتوا الطلان الاحتياط
عند الانسداد واما ابطال وجوب الاحتياط من جهة لزوم العسر خصوصا لا عرضية الثالث
ما ذكره الشيخ ايضا وهو ان مخالفة الاحتياط انما تلزم اذا لم يكن الجمع بين معرفة الوجه على وجه
الظن والعمل عليه وبين العمل بالاحتياط ولكنه مقدور هنا لان كل مسئلة حصل الاشتغال
فيها مثل وجوب القصر في ذهاب اربعة فراسخ كما لو ادى الظن الى وجوب القصر فيأتي
بالقصر بالنية الظنية الوجوبية بان ينوي اني افعل هذه الصلوة المقصورة لكونها واجبا ظنيا
بعنوان مظنون الوجوب ثم يأتي بالتمام بنية القربة احتياطا او بنية الندب الحاصل من حسن
الاحتياط هذا في المتباينين واما فيما كان من قبيل الاقل والاكثر مثل ان يشك في وجوب
السورة في الصلوة وعدمه وحصل الظن بعدم وجوبها فينوي الصلوة الخالية عن الوجوب
السورة على وجه الوجوب الظني بعنى ينوي اني افعل اعدل السورة لكونها تمام ما هو مظنون
الوجوب في حقي ويأتي بالسورة في تلك الصلوة بقصد القربة او الندب احتياطا انتهى
وهذا الكلام صحيح في نفسه الا انه غير مطابق لما هو مراد القائل بوجوب الاحتياط والمراد
على القائل بوجوب العمل بالظن لان كلامهم انما هو في دوران الامر بين العمل بالاحتياط والعمل
بالظن فالقائل بوجوب العمل بالاحتياط لا يوجب تحصيل الظن ولا الاتيان بعنوان انه مظنون
عند حصول الظن بل يوجب فعل الاتيان به بعنوان انه محتمل فهذا الاحتياط الذي ذكره طريق

٣ من جهة الاخلال بنية الوجه او الامتثال التفصيلي

غيرها هو مورد كلامهم الرابع انه بعد الاغماض عن جميع ما تقدم نقول انه اذا لم يثبت حجية الظن
ولم يكن هناك سبيل الى العلم او الظن الخاص فالعلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في
الوقائع المشتبهة يقتضي وجوب الاحتياط فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة
وهو الوجوب ويأتي بنية الوجه الظاهري لان معرفة وجه كل مورد بحسبه مثل الاحتياط الواجب
فيما كان المورد من قبيل الشك في المكلف به فيفتي الفقهاء فيها فيه بالوجوب من باب الاحتياط
والاشتغال فكما يأتي في نية الوجوب فيه فكذا الامر هنا فتلخص من جميع ما ذكر ان العمدة في ابطال
وجوب الاحتياط هو ما تقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما ولكن هناك امران اشار اليهما
الشيخ قده الاول ان غاية ما ثبت بالاجماع ولزوم العسر هو عدم وجوب الاحتياط الكلي بمعنى
مراعاته جميع الاحتمالات من المظنونات والمشكوكات والموهومات واما التبعيض بمعنى
مراعاة الاحتياط في البعض دون بعض فلا ينفيان وجوبه قطعا وتوضيح ذلك انا نفرض
المشتبهات التي حصل العلم الاجمالي بوجود الواجبات فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات
الوجوب وموهومات الوجوب وكان الاتيان بالكل عسرا وقام الاجماع على عدم وجوب
الاحتياط باتيان الكل فيلزم جواز ترك الاحتياط في بعض المحتملات ويتعين في
الموهومات بجواز الترك والاهمال لكونها اولى بذلك فعلى هذا كان وجوب غير الموهوما
لا يجب اتيانه لا لتعلق الظن بعدم الوجوب بل لمقتضى العسر الموجب لترخيص مخالفة الاحتياط
في بعض المحتملات واما مشكوكات الوجوب فالازم وجوب الاحتياط باتيانها ايضا لما تقرر
في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بجميع المحتملات وقام الدليل
الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي
المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط راسا ولا يخفى انه مع العسر بمجرد اهمال الموهومات
وعدم لزوم العسر من الاحتياط في المشكوكات لكون المشكوكات قليلة اذ الغالب حصول الظن
اما بالوجوب او بالعدم فلا وجه لنفي وجوب الاحتياط فيها وحاصل ذلك ان مقتضى القاعدة

العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي في الاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا
ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط المطلق ومع تعذره لو دار الامر بين
الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني
هو المتعين عقلا ونقلا ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الغائه
بالمرة وبين والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات والغائه
في الموهومات كان الثاني هو المتعين فظهر من ذلك انه لا مرجع يجوز الرجوع اليه الا الاصول
عند انتفاء الظن في المشكوكات بناء على هذا الا انك قد عرفت ان العمل بالظن في المظنونات
ليس من جهة اثبات كونه حجة شرعية بمعنى كونه معيارا لامتثال التكاليف الواقعية نفيا و
اثباتا حتى يصير حاله كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقايع فيكون الوقايع بين معلومة الوجوب
تفصيلا وبينا او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب اصلا فيكون الحكم في الواقعة
الخالية عن العلم والظن الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى
العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات بخلاف ما اذا لم يكن الظن حجة كما هو كذلك
فيما نحن فيه لان العمل به من باب التبعيض في الاحتياط من جهة لزوم العسر في الاتيان بالكل
او من جهة قيام الاجماع على عدم وجوب ملاحظة الاحتياط في الموهومات فيكون اللازم حينئذ
هو الرجوع الى ما يقتضيه ~~الاحتياط~~ العلم الاجمالي من الاحتياط في الواقعة الخالية عن الظن اعني
المشكوكات كما لا يخفى اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا
ويرجع حاصله الى دعوى الاجماع على عدم وجوب الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع
المشتبهة مطلقا لا في الكل ولا في البعض لكن الانصاف ان دعواه مشكل جدا وان كان تحققه
مظنونا بالظن القوي لكنه لا ينفع ما لم ينته الى حد العلم ثم قال فان قلت اذا ظن بعدم وجوب
الاحتياط في المشكوكات لا من جهة الظن الحاصل بالاجماع المذكور فقد ظن بان المرجع في كل مورد
منها الى ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد فتصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل
المشكوكة وسيجيء ان شاء الله في التنبيهات انه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين

بين

بين ما تعلق منه بالواقع وبين ما تعلق بكون شيء طريقا الى الواقع وكون العمل به مجزيا عنه
ولو تخلف عن الواقع قلت مرجع الاجماع قطعيا او ظنيا على الرجوع في المشكوكات الى
الاصول هو الاجماع على الحجية الكافية في اغلب المسائل التي انسد فيها باب العلم حتى
تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد
الانسداد وحينئذ يؤول الكلام الى الاستدلال على حجية ~~الاجماع~~ الظن بالاجماع كما تقدم سابقا
ولا يكون استدلالا بالدليل العقلي او مراده ان الاجماع لما كان ظنيا فيؤول الكلام
الى اثبات الظن بالظن فتأمل هذا تمام الكلام في ابطال وجوب الاحتياط في جميع الوقائع
واما الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في كل واحد من الموارد مع قطع النظر عن انضمامه الى سائر الموارد
ومع العلم الاجمالي بوجود التكاليف بينها لان الاصل الذي يلزم ملاحظة الانضمام والعلم الاجمالي
هو الاحتياط واما الذي يقتضيه المورد مع قطع النظر عن ذلك فان كان الشك في المكلف به
القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا تخير مثل ان يكون الشك في ما بين الامرين كما
اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة وان كان له حكم سابق معلوم محتمل البقاء استصحب الحكم المزبور
كاستصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بناء على كون الموضوع هو الماء وكون التغير
من احواله لا جزء الموضوع وان كان الشك في اصل التكليف فهو مجرى البراءة كشرب التتن
فقال الشيخ في ابطال الرجوع الى ذلك بان الاصول المذكورة قسمان احدهما ما كان نافيا للتكليف
مثل اصالة البراءة واستصحاب العدم والثاني ما هو مثبت للتكليف مثل الاستصحاب المطابق
له كاستصحاب بقاء الحكم السابق من الوجوب او الحرمة اما القسم الاول فلا ريب في ان الرجوع اليه
مستلزم للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي الحاصل بوجود التكاليف الكثيرة ما بين كل من موارد الاصول
المثبتة والنافية جميعا واما في الثاني فيمنع لزوم المخالفة فيه من جهة ان العمل بالاستصحاب
من حيث انه استصحاب غير العمل به من حيث كونه مقتضى الاحتياط وان طابق الاحتياط اتفاقا
مستلزم للعسر والحرج لما عرفت من كثرة المشتبهات في المقامين انتهى وفيه نظر من وجوه الاول

فهو الاصول الاربعة ٢٣ م

٢٠ تعليق

٢٤

الاحتياط ٣٤ م

مع كثرة موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف بحيث يلزم من العمل به العسر لان الكلام مع فرض الانسداد
ووجود الاحكام المعلومة السابقة المشكوكة البقاء فالمرجع الى الاستصحاب في هذا المقدار الذي
يلزم منه العسر غير معلوم حينئذ الثاني ان ما ذكره من لزوم المخالفة القطعية والعسر من العمل بالاصول
جار في العمل بالظن ايضا فانه ان كان فرض الكلام في ما ادى اليه من الظنون المخالفة للاحتياط النافية
للتكليف مساوية للظنون المطابقة للاحتياط المثبتة للتكاليف فيلزم المخالفة القطعية بالنسبة الى القسم
الاول ويلزم العسر من جهة القسم الثاني وان كان ما ادى اليه من القسم الاول اكثر من القسم الثاني
فيلزم المحذور الاول وان كان الثاني اكثر فيلزم المحذور الثاني وبالجملة فحال الظن في ذلك
حال الاصول فلا وجه لترك الاصول به والعمل بالظن الثالث ان لزوم المخالفة القطعية الواقع بين
محذورا مستقلا من حيث هي بعد فرض انسداد سبيل العلم الا ان يجب الخروج من الدين لكثرة المخالفات
وهو فيما نحن فيه ممنوع الرابع ان العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب مع فرض لزوم
العمل بالاحتياط ومع فرض مطابقة مقتضاها لا يلزم منه الا المخالفة الالتزامية للقطع
باتيان الواقع حينئذ وقد مر في مسألة التجري عدم ثبوت حرمة المخالفة الالتزامية اذا لم يكن مع عدم
المخالفة العملية ويرد على الوجه الاخير بما ادى اليه النظر القاصر وان الرجوع الى التقليد بمعنى
ان يقلد المجتهد الذي انسد عليه باب العلم لعدم ثبوت اعتبار قدر واف من الادلة عنده المجتهد
الذي يعتقد الانفتاح لثبوت اعتبار المقدار المذكور عنده فرده الشيخ بوجهين الاول الاجماع القطعي
على ان من كان مجتهدا بان يكون له قوة الاستنباط لا يجوز له الرجوع الى فتوى مجتهد آخر وتقليده و
اما الثاني فهو عدم الدليل عليه لان القدر الثابت من الادلة كون التقليد وظيفة الجاهل العاجز
عن فهم المدارك والاستنباط اصلا كالعوام واما من كان له قوة الاستنباط وفهم المدارك
فلم يثبت جوازه في حقه مضافا الى انه يستبعد عقلا الحكم برجوع مجتهد اعتقد الانسداد ويعلم بطلان
مذهب من يدعي الانفتاح ويغلطه في استنباط الحكم من المدارك الى هذا المجتهد الذي يدعي الانفتاح والعلم
بالحكم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر وهذا نظير التكليف الى العمل بخلاف المقطوع وبالجملة فعدم الدليل على الحجية
كاف في اثبات ثبوت عدم الحجية ثم ان بعض من تأخر واما المقدمة الرابعة وهي انه بعد ما ثبت

وجوب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة وعدم جواز اهمالها بالمرة بمقتضى المقدمة الثانية
ولا سبيل الى الامتثال بالعلم التفصيلي اذ المفروض انسداد باب العلم بمقتضى المقدمة الاولى و
عدم وجوب الامتثال العلمي الاجمالي بمقتضى المقدمة الثالثة فيدور الامر حينئذ بين الامتثال
الظني والاخذ بالطرف الراجح وبين الرجوع الى الاحتمال والاخذ بالطرف المرجوح فيحكم العقل
بتعين الاول وتوضيح ذلك ان للامتثال مراتب اربعة مترتبة عند العقل الاولى الامتثال
العلمي التفصيلي وهو ان يأتي بما يعلم تفصيلا انه هو المكلف به وفي معناه الامتثال باتيان ما ثبت
كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي الذي كان اعتباره مقطوعا وان لم يفد العلم ولا الظن كالاصول الجارية
في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد الثانية الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل
بالاحتياط الثالثة الامتثال الظني وهو ان يأتي بما يظن انه المكلف به الرابعة الامتثال العلمي الاحتمالي
كالتعبد باحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم عند الشك في اصل التكليف او التعبد ببعض
محتملات المكلف به عند الشك في تعيين المكلف به فهذه المراتب مترتبة عند العقل بمعنى
انه لا يجوز ترك السابقة والرجوع الى اللاحقة الا مع تعذر السابقة ففيما نحن فيه قد تعذرت
المرتبة الاولى بالانسداد ولم يجب الثانية بسبب العسر فتعينت الثالثة اعني الامتثال الظني ولا يجوز
الاكتفاء بالرابعة لان العقل يحكم بقبح العدول عن الراجح الى المرجوح هذا كله بالنسبة الى ملاحظة
الدوران بين كل من المراتب مع الاخرى على الجهة البسيطة واما فرض الدوران بين تركيباتها فكما لو
دار الامر بين الامتثال التفصيلي في البعض والامتثال العلمي الاجمالي في البعض الآخر وبين الامتثال
العلمي الاجمالي في الكل او بين الامتثال العلمي الاجمالي في بعض الموارد والامتثال الظني في البعض
الآخر وبين الامتثال الظني في الكل وهكذا فيحكم العقل ايضا بتقديم المركب من السابق واللاحق
على اللاحق البسيط لعين ما عرفت من عدم جواز العدول عن الراجح الى المرجوح فعلى هذا فلو
كان المراد من نتيجة المقدمات هو جواز العمل بالظن مطلقا حتى في كل مورد حصل فيه الظن
كما هو ظاهر المتمسكين بدليل الانسداد في اثبات العمل بالظن المطلق حيث ان الظاهر منهم اثبات

حجية الظن في جميع الموارد حتى يلزم الرجوع الى الاصول في الواقعة التي لم يحصل الظن فيها
فيلزم بناء على هذا ابطال احتمال التبعيض ايضا بين احتمال الامتثال الاجمالي في بعض الموارد
والامتثال الظني في البعض الآخر بعد ان نلتزم بالاحتياط بمقدار ما لا يلزم منه العسر والعمل
بالظن في غيره مثل ان نعمل بالظن في الموهومات الوجوب ونعمل بالاحتياط في المظنونات
الوجوب ومشكوكات الوجوب وهكذا والا فلا يتم اثبات حجية الظن في جميع الموارد مع قيام
هذا الاحتمال ومن هنا التجأ بعض من تأخر الى ابطاله فقال اذ نفينا وجوب الاحتياط في
في الجميع بلزوم العسر فيبطل احتمال التبعيض ايضا بان تمييز حد ما يلزم فيه العسر من غيره
ايضا عسر فيسقط التكليف به ايضا فيتعين جواز العمل بالظن مطلقا انتهى وفيه انه ان كان المراد من
تمييز حد مورد العسر هو تعيين الحد الحقيقي على وجه التحقيق فنسلم كونه عسرا اذ يعسر معرفة ان
المائة مثلا هو الحد الذي لا يلزم من العمل به العسر دون المائة بزيادة واحد او نقص او
معرفة ان المائة يلزم من العمل به العسر دون تسعة وتسعين وهكذا وان كان المراد تمييزه على
مقتضى العرف والعادة فلا يخفى عدم لزوم العسر فيه لتيسر معرفة الحد العرفي بالرجوع الى اهل
العرف وذلك الحق والانصاف ان العيان فيه هو انا في دائرة فلا يبقى مصداق متشخص
للعسر حتى يمن الله تعالى برفعه علينا بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا تبقى له فائدة حينئذ
على ان هذا البعض قد افتى في بعض الموارد التي يلزم منها العسر بارتفاع التكليف بمقدار العسر
لا بالكلية كما في فضلة الخفاش حيث حكم بعضهم بطهارتها للزوم العسر للاجتناب عنها
فرده البعض المذكور بان ذلك لا يوجب الحكم بطهارتها بل غاية الامر سقوط الاجتناب عنها
بمقدار ما يلزم فيه العسر ولا يحكم بالطهارة ولا سقوط الاجتناب مطلقا فعلى هذا فلا يرتفع
الاشكال المزبور نعم لو اريد جعل النتيجة المهملة بمعنى ان يكون المراد اثبات حجية الظن جواز العمل
بالظن في الجملة اي في بعض الموارد بمقدار ما يلزم فيه العسر فلا يأتي الاشكال المزبور
حينئذ اصلا ولكن الظاهر عدم كون مرادهم ذلك وكما ذكرنا ظهر بطلان الرجوع الى القرعة
والاستخارة او غيرهما مما احتمل كونه طريقا عند تعذر العلم وبيان البطلان بوجهين الاول
الاجماع على عدم جواز الرجوع اليهما حينئذ على ما اشار اليه الشيخ قده الثاني ان مجرد
احتمال

في بيان حجية القطع

احتمال كون الشيء طريقا لا يكفي في جواز الرجوع اليه بل يكفي الشك في حجيته في ثبوت عدم الحجية فلا وجه
للعدول عن الامتثال الظني الى شيء من الامور المحتملة كونها طريقا وبالجملة فكما لا يحتاج الامتثال العلمي
الى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر العلم الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال
لا يحتاج الى الجعل ولا يذهب عليك ان هذا انما في ما تقدم منا كون الظن محتاجا الى الجعل
لان الكلام هنا في الامتثال الظني لا في نفس الظن فتدبر هذا تمام المقال في بيان مقدمات
دليل الانسداد وهناك امور ينبغي ان ينبه عليها اشار اليها الشيخ قده الاول ان ما ثبت
بدليل الانسداد هل هو اعتبار الظن بالحكم الواقعي الفرعي مثل الظن بنجاسة العصير العنبي
من الشهرة او اعتبار الظن بطريق الحكم كالظن بحجية الشهرة او القرعة او اعتبار كل واحد
منهما فيه اقوال ثلثة الاول اعتبار الظن بالحكم الواقعي دون الظن بالطريق وهو مذهب
المحقق الدقيق البهبهاني وصاحب الرياض والفاضل النراقي على ما حكي عنه واتباعهم الثاني
انه يعتبر الظن بالطريق دون الظن بالواقع ونسب ذلك الى الفاضل الجليل الشيخ اسد الله
التستري وتبعه صاحب الفصول والشيخ محمد تقي وغيرهم ممن تبعه الثالث انه لا فرق في اعتبار
بين الظانين اعني الظن بالواقع والظن بالطريق اما وجه [illegible] وهو مختار الشيخ الاجل المرتضى
قده اما وجه القول الاول فظاهر مما مر من فرض العلم الاجمالي بالنسبة الى الاحكام الواقعية
من دون تعرض الى التكليف بالامارات الظاهرية فمقتضاه ظاهرا هو ثبوت اعتبار الظن
بالواقع وحيث ولا نظر فيه الى الظن بالطريق على حسب الظاهر واما دليل القول الثاني فقد ذكر
فيه وجهين الاول ما ذكره صاحب الفصول وهو انا لا ريب في حصول القطع بانا مكلفون
بالاحكام الواقعية وكذا القطع بكوننا مأمورين بالرجوع الى الامارات ومرجع القطعين
الى امر واحد وهو القطع بوجوب تحصيل الواقع من هذه الامارات بمعنى ان الشارع
لم يرد الواقع الا من هذه الطرق المخصوصة فلو حصل العلم بالامارة فلا اشكال في وجوب العمل به
واذا تعذر العلم فيلزم الرجوع الى ما ظن كونه طريقا بشرط ان لا يكون الظن المتعلق به

من الظنون المعلومة عدم اعتبارها في الشرع كالظن الحاصل من القياس او الاستحسان العقلي
ووجه الرجوع الى الظن حينئذ كونه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع بعين الواقع الذي
ذكره اي الواقع المعتنية بالطرق الشرعية واما تقييد الظن بعدم كونه من الظنون الغير المعتبرة شرعا
لان مؤدى دليل الانسداد هو الحكم الظاهري فيكون النهي الوارد عن العمل ببعض الظنون كالظن الحاصل
من القياس بالنسبة الى دليل الانسداد بمنزلة الدليل بالنسبة الى الاصل فلا يجوز العمل به مع وجود الدليل
واستشهد بما ذكره من القطع بكون التكليف بالطرق المخصوصة بوجهين الاول انا نرى ان الشارع
نهى عن بعض الامارات مثل القياس والاستحسان وامر ببعض اخر كالاستصحاب فيعلم انه
لا يريد اتيان الواقع الا بالطرق المخصوصة من حيث انه المرضي طريق ورضي بالاخر الثاني الاجماع
وبيانه انهم لا يزالون في الاعصار والامصار ربما يختلفون في تشخيص الطرق الشرعية المعتبرة
فبعضهم يقول بان منها الصحيح الاعلائي ويقول الاخر بان منها الصحيح المشهوري وكلا الفريقين انهم متفقون
في وجود طريق شرعي واجب الاتباع واما خلافهم في تعيينه وتشخيصه هذا مجمل كلامه ره وتوضيح المقال
بما يعلم منه نقض ما ذكره وابرامه ان ثبوت ما ذكره موقوف على مقدمات ستة الاولى انا
~~مكلفون بالتكاليف الواقعية الثانية انا مكلفون بالامارات الشرعية الثالثة ان هذا~~
التكليف عن التكليف بالامارات لم يرتفع بالنسبة الينا بسبب تبدل حال من الاحوال او ارتفاع
الموضوع او فقدان الشرط ونحوها مثل ما ذكره العامة من ارتفاع ليلة القدر بعد زمان الرسول ص و
نظير سقوط صلوة الجمعة على راي بعضهم في زمان الغيبة الرابعة تعذر العلم التفصيلي بالامارات
الخاصة الخامسة عدم وجوب الامتثال العلمي الاجمالي بها بسبب التعذر او التعسر السادسة استلزام
تلك المقدمات الخمسة تعين الرجوع الى الظن بالطريق دون الظن بالواقع فنقول اما المقدمة
الاولى وهي القطع ببقاء التكاليف الواقعية فهي لا اشكال في تسليمها واما المقدمة الثانية فقال
بعض المحققين انه يمكن منعها بان يقال انه لم يثبت ان الشارع لم ينصب لنا طريقا خاصا وجعل
امارة مخصوصة في مقام الامتثال بان الشارع فعل ذلك شائع ذائع وصار كالشمس في وسط

خبر الواحد الثقة في طلبه م
سبب ثبوت التكليف
تع م
٣ ان الشارع نصب طرقا مخصوصة للاحكام وجعل لها امارة خاصة ووجب الرجوع اليها م

التساوي لكثرة الدواعي الى حفظها وضبطها ونقلها من جهة ان حاجة الناس اليها اهم واشد من
احتياجهم الى كل واحدة من المسائل الضرورية كالصلوة والصوم والخمس وغيرها لكون تلك الطرق
اصلا لها ومنبع الشريعة لا يقال انه يمكن ان يكون اختفائها مع ذلك من جهة عروض دواعي الاختفاء
لها اذ ليس الحاجة الى معرفتها اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي ص وقد خفي
ذلك مع تعيين النبي ص وتصريحه بخلافة امير المؤمنين ع قطعا لانا نقول ان فرقا بينا بين
مسئلة نصب الطرق وبين مسئلة الخلافة لان دواعي الرياسة والاغراض النفسانية مانعة
عن الشيوع وباعثة على اخفاء الواقع في الثانية بخلاف الاولى فان جعل خبر الواحد مثلا
طريقا ليس فيه منافاة للاغراض النفسانية غالبا فان قلت لو لم ينصب الشارع طريقا خاصا
لنا فعلى اي شيء يجوز لنا في الامتثال بالاحكام والى ما ذا نرجع امرنا بل يجب عليه نصب الطرق لان
بقاء التكليف بالاحكام الواقعية لا يمكن مع عدم نصب الطرق اذ بقاء التكليف مع عدم
وجود طريق اليه ظاهر البطلان لاستلزامه التكليف بالمحال قلت قبح التكليف مع عدم نصب
الطريق انما يلزم اذا لم يوجد طريق اصلا وهو ممنوع ولو بحكم العقل وما نحن فيه ليس كذلك
اذ يحتمل ان احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام الى ما يحكم به العقل وما هو متعارف
العقلاء ودينهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص من
قبلهم وهو الرجوع الى العلم الحاصل من النقل المتواتر عن صاحب الحكم او من اجتماع قرائن
جماعة من اصحابه على نقل خاص بحيث يوجب العلم بكونه من قبل صاحب الحكم او الرجوع الى العلم
الظن الاطمينان وهو الذي يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا وهو الذي يحمل عليه كلام السيد
عليه في ادعاء انفتاح باب العلم ومع فقده فالرجوع الى الظن الغير الاطمينان في المتيقن
بحكم العقل ايضا حينئذ ومع فقد مطلق الظن العياذ بالله فالاخذ باحد طرفي الامتثال فرارا عن
المخالفة القطعية والاعراض عن التكاليف الالهية بالكلية فمع ثبوت هذه الطرق العقلية وعدم
ثبوت عدم رضاء الشارع بها لا وجه لقبح التكليف من دون نصب طريق خاص نعم الا انه

بالنظر الى حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له وهو فتوى مجتهده ان
امكن احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز
في اذهان جميع العقلاء ويكون بعض الادلة الواردة من الشارع في هذا الباب من باب
تقرير العقلاء لا تأسيس القول ويتبين من ذلك انه لا منافاة في ما ذكره الشيخ هنا
من منع نصب الطريق والحكم بعدم ثبوته مع ما تقدم منه سابقا في حجية خبر الواحد من
دعوى الاجماع ودلالة الاخبار على حجية خبر الواحد الموثوق الصدور ووجه عدم المنافاة
انما هو بناء على مختاره هناك من كون المناط في حجيتها هو الوثوق والاطمينان فيصح
حينئذ ان نقول ان الاجماع والادلة المذكورة انما هو من باب التقرير وامضاء ما عليه بناء
العقلاء من الاعتماد بالوثوق والا فلا يمكن انكار نصب الطرق لمن جعل المناط غير الوثوق
مستندا الى الادلة المذكورة وكيف كان فقد ثبت انه لم يكف فيما في رد الاستدلال مجرد احتمال
عدم نصب الطريق وعليه اقامة الدليل على ذلك وليس الا ما تخيله من الوجهين المتقدمين
ولا يخفى عدم صحتهما اما عدم صحة الاول اعني ما ذكره من دعوى الاجماع على نصب الطريق
الخاص حيث انهم متفقون في مقام الاستنباط على الرجوع الى طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه
فلوجهين الاول منع اتفاقهم على ذلك من جهة ان جملة من الاصحاب كالسيد ومن وافقه
ممن تقدم عليه وتأخر عنه يمنعون نصب الطريق الخاص مطلقا بل احاله بعضهم الثاني بعد
تسليم عدم مضرة مخالفة السيد واتباعه في ثبوت الاجماع لكونهم معلومي النسب نقول ان مجرد
قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسب ما ادى اليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه
الطرق منصوبة لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره واختلاف الفتاوى في الخصوصيات
لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا الى التعيين على وجه ينبئ
عن اتفاقهم على قدر مشترك ولازم ذلك ان يعلم من حالهم انه لو اتفق لواحد منهم العدول عما

علية

علية الحجية ان يرجع الى الطلب ما هو الحجة والطريق المنصوب ثانيا وقد تحقق في باب التواتر والاجماع
المركب انه لو ثبت في الوقائع المختلفة ما هو القدر المشترك المقصود بالنقل والقطع كالشجاعة
في نقل غزوات الامير عليه السلام فيثبت تواتره وكونه اجماعيا واما لو لم يكن كذلك فلا يعتبر القدر المشترك
الغير المقصود الانتزاعي الحاصل بحسب الاتفاق كما لو اخبر واحد بمجيء زيد وآخر بحركة السماء وثالث
بتزويج السلطان وهكذا من الوقائع الغير المرتبطة كل منها بالآخر فيخرج القدر المشترك منها هو وقوع
حادث ما في الدنيا ولا ريب في انه غير مقصود قطعا فلا عبرة به في تحقق التواتر والاجماع فعلى هذا
فيحتمل ان يكون موافقتهم فيما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فتدبر واما عدم صحة الثاني اعني ما ذكره من
ورود النهي عن بعض الامارات كالقياس حيث يدل على رضاء الشارع ببعض الامارات دون بعض
وعلى ان الامر ليس موكولا الى حكم العقل والا فلم يكن للشارع التعرض لاحوال الامارات فمحصل الجواب عنه بوجهين
على ما اشار اليها بعض المحققين الاول النقض بانه لو حصل الظن في تعيين احدى الامارات من القياس
فالاجماع حاصل على المنع عن العمل بالقياس فيه ايضا فيستلزم ذلك بناء على ما ذكره ان يكون
المرجع في تعيين الطريق ايضا طريقا خاصا ولا يلتزم به المستدل الثاني في طريق الحل وهو ان
مرجع ذلك الى الاشكال الذي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيندفع باحد الوجوه
الآتية وملخص الاشكال المزبور هو انه لهم في تقرير نتيجة دليل الانسداد طريقان احدهما كونها من باب
الكشف بمعنى ان العقل يكشف عند ثبوت مقدمات الانسداد عن رضاء الشارع بالعمل بمطلق الظن
حينئذ الثاني اي كونها من باب الحكومة بمعنى ان العقل يحكم حينئذ على جواز الرجوع الى الظن المطلق
لكونه اقرب الى الواقع بعد تعذر العلم فاوردوا الاشكال بناء على الثاني في بابه قد ورد النهي عن العمل
بالظن الحاصل من القياس فلو كان العمل بالظن من باب حكم العقل فهو لا يقبل التخصيص فيدل
ذلك ان الرجوع الى الظن الغير الحاصل من القياس ايضا ليس الا لما ثبت من قبل الشارع
ولو يكشف العقل فاجيب عن هذا الاشكال بوجوه اظهرها هو ان نهي الشارع عن العمل بالقياس لا ينافي
حكم العقل بالرجوع الى الظن لكونه اقرب الى الواقع لان مآل النهي المزبور الى ان هذا الظن الحاصل

المشرع ٢

من تلك الامارة ليس اقرب الى الواقع لعلم الشارع بكونه تغلب مخالفته للواقع بخلاف سائر الظنون
فلما راى الشارع كون سائر الظنون اغلب مطابقة للواقع لم يتعرض بحالها ورأى ان الظن الحاصل من
القياس لم يكن كذلك نهى عن الرجوع اليه فهو في الحقيقة من باب التخصيص في موضوع حكم العقل فان
موضوعه هو ما كان اقرب ولا علمنا عدم وجود الفرق في القياس باخبار الشارع فلا يدخل في الموضوع
والحكم العقلي بجواز الرجوع اليه فيكون حاصل الجواب عما ذكره المستدل هو ان بمجرد نهي الشارع
عن القياس لا يثبت نصب الطريق لعدم منافاته لكون المرجع هو حكم العقل فان قلت ثبوت مطلق
الطريق بمعنى الاعم من الجعل والتقرير اجماعي حتى من القائل بالظن المطلق ايضا فيثبت الاجماع على
وجوب العمل بواحد من الامارات الشرعية المحصورة كالخبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول
والاستقراء والظن المطلق فيثبت نصب الشارع للطريق اعم من الجعل والامضاء قلت
لا وجه لهذا الكلام لان الظن ليس في عرض سائر الامارات حتى يثبت التعارض والدوران والتردد
بين العمل به وبين العمل بواحد من الامارات بل الظن بالنسبة اليها بمنزلة الاصل بالنسبة الى
الدليل فالعامل بالظن لا يقول بجواز الرجوع الى الظن مع وجود ثبوت الطريق المجعول وانما يعمل بالظن
من جهة عدم ثبوت الطريق المجعول عنده فتدبر ثم ان بعض من تأخر اورد على كلام صاحب الفصول
بوجهين الاول انه يستلزم القول بكون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء حيث قال بكون مؤدى الامارات
موضوعا مع انه ممن صرح بعدم الاجزاء في محله ثم اجاب عنه بان قال والتحقيق انه ان كان مراده كون
مؤدى الامارات موضوعا فيلزم القول بالاجزاء مع انكشاف المخالفة للواقع وهو لا يلتزم بذلك
وان كان مراده كونها طريقا فلا يثبت ما ذكره من وجوب الرجوع الى الظن في تعيين الطريق وعدم اعتبار
الظن بالواقع الثاني ان ذلك مستلزم للتصويب وهو باطل اتفاقا وفيه انه لم يذكر في كلامه كون
مؤدى الامارات موضوعا وليس مراده ذلك ايضا لتصريحه اولا بحصول القطع ببقاء التكاليف
الواقعية واشار في الدليل انه لو فرض حصول العلم بالواقع من غير الامارات فيجزي العمل بالعلم وذلك
بيان في صيرورة الامارات موضوعا غاية الامر انه قال يكون التكليف بالواقع مقيدا بالطريق الذي
يعين الشارع انما طلب الواقع من هذا الطريق لا ان الواقع قد رفع اليد عنه بالمرة ومن هنا الظهر

انه لا معنى

انه لا معنى لايراد الثاني في اصله لان لزوم التصويب الباطل انما هو اذا انكر ثبوت الاحكام الواقعية
بالكلية وقال بخلو الوقائع عن الحكم وكون الاحكام تابعة لمؤدى الامارات وقد عرفت عدم دلالة
كلامه على شيء من ذلك ودلالته على خلافه كما لا يخفى واما عدم انتاجه للادعاء فمثل كما سنشير اليه اما
المقدمة الثالثة وهي بقاء التكليف بالطريق الخاص بالنسبة الينا فعلا فقد اشار الشيخ الى المنع عنها
بان ذلك غير معلوم لاحتمال ان يكون الطريق المنصوب شيئا خاصا غير موجود في زماننا كان
يكون هو الخبر المفيد للاطمئنان والوثوق الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة
القرائن المفيدة للوثوق وقد صار نادرا في هذا الزمان لاختفاء القرائن او يكون الطريق المنصوب
هو خبر العدل الثابت عدالته اما بالقطع او بالبينة الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي بالحكم
ويكون وجه ندرة هذا القسم ايضا في هذا الزمان لعدم السبيل الى تحصيل العدالة باحد الوجوه الثلثة
غالبا واما الموجود بالنسبة الينا هو ما ثبت في الكتب الرجالية من تعديل الرواة ومن المعلوم
ان مثل ذلك ليس ببينة شرعية ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق والماليات واما المقدمة الثامنة وهي
تعذر العلم التفصيلي بالطريق المنصوب فقد منع بعد تسليم ثبوت نصب الطريق وبقاء التكليف به
كما اشار اليه الشيخ ايضا وحاصل المنع انه يمكن تحصيل العلم التفصيلي بالطريق هنا بالاخذ بالقدر المتيقن
من بين الامارات فاذا فرض وجود الطريق المنصوب في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من
اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية فلا ريب في كون
الخبر الصحيح والاجماع المنقول هو المتيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها لكونها اقرب منها من جهة
ان كل من قال بحجية شيء من الامارات المذكورة فقد قال اعني ما عدا الاجماع المنقول فقد قال
بحجية الخبر الصحيح والاجماع المنقول بخلاف العكس فاذا حصل القدر المتيقن فلا وجه
لتعيين الطريق بالظن لان ولو فرض عدم وفاء الامرين اعني الخبر
الصحيح والاجماع المنقول عملا باغلب الاحكام فيؤخذ بالمتيقن من الباقي كالشهرة فانها متيقن بالنسبة
الى ما يليها وهكذا فلو فرض وجود امارتين واحتمل نصب كل منهما على التساوي مع تعينه بالظن بخلافه

نعم بعد تسليم نصب الطريق في الجملة

٣ وجه الرجوع في المكرك الى ... انه لا حجية العمل بغير العلم

ما نحن فيه واما المقدمة الخامسة وهي عدم وجوب امكان الامتثال الاجمالي بالاحتياط او عدم
وجوبه فقد اشار الشيخ ره الى منعها بانه اذا سلمنا المقدمات السابقة من بقاء التكليف بالطرق
وفرضنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المنصوب فيما بين الامارات الظنية وتعذر العلم التفصيلي
بتعيينه فاللازم بحكم العقل هو الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل كونه طريقا اذ الامتثال العلمي الاجمالي مقدم
على الامتثال الظني مطلقا فان قلت ان الامر دائر بين الواجب والحرام لان الشهرة مثلا ان كانت
طريقا كان العمل بها واجبا وان لم تكن طريقا كان العمل بها حراما فاذا احتمل الامران يصير من باب
الدوران بين المحذورين فلا يمكن فيه الاحتياط قلت الماخذ في توهم حرمة العمل بغير الطريق هو
الادلة الناهية عن العمل بغير العلم وقد ذكرنا سابقا ان مفادها امران احدهما ثبوت الحرمة
من جهة التشريع والآخر ثبوتها من جهة مخالفة الواقع اما الاول لزوم الحرمة من جهة التشريع فلا
باس في هذا المقام لان الكلام في العمل به لرجاء كونه طريقا وباحتمال اصابة الواقع لا باعتقاد
كونه طريقا حتى يصدق التشريع واما الحرمة من جهة مخالفة الواقع فليس الثابت منه في مقام الظاهر
الا مخالفة الاصول من غير حجة شرعية وهذا ايضا غير لازم هنا لان مورد العمل بما يحتمل الطريقية
اما ان يكون موافقا للاصول او يكون مخالفا لها اما في القسم الاول فلا يلزم المخالفة اصلا واما في
الثاني فان كان الاصل المخالف هو الاستصحاب فلا اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم
الاجمالي بان بعض الامارات المخالفة لها معتبرة عند الشارع فيراعى الاحتياط بالعمل بالمحتمل
الطريقية اذا لم يكن الاستصحاب موافقا للاحتياط في الحكم الفرعي كان يدل خبر ضعيف على وجوب
شيء وكان مقتضى الاستصحاب هو عدم الوجوب واما اذا كان الامر بالعكس فيعمل بالوجوب ايضا لكونه
مقتضى الاحتياط وكذا الحكم فيما لو كان مؤدى الامارة مخالفا للاحتياط الذي يقتضيه مورد المسئلة حيث
يقدم العمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية ايضا كما لو كان الشك في جزئية السورة مثلا بناء على القول
بالاشتغال في الشرائط والاجزاء ودل الخبر على عدم جزئيته فمقتضى الاحتياط في نفس المسئلة هو
الاتيان بالسورة فيكون الحاصل هو العمل بالاحتياط مطلقا في المسئلة الاصولية الا ان يعارضه الاحتياط
في المسئلة الفرعية فيعمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية عند التعارض فيكون العمل مطابقا على الاحتياط
اعم من الاحتياط في المسئلة الفرعية او الاصولية بل يصير العمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية مطلقا

في صورة

في صورة مخالفة ما يحتمل كونه طريقا للاصول اللهم الا ان يقال انه يلزم الحرج من العمل بالاحتياط في موارد
جريان الاحتياط في نفس المسئلة كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف
كما ذكرنا من المثال السابق من دلالة الامارة على عدم وجوب شيء وكون مقتضى الاستصحاب
هو الوجوب فيلزم العمل بالوجوب لتعارض الاحتياط في الحكم الفرعي مع الاحتياط في الطريق ومن العمل
بالاحتياط ايضا في موارد الاستصحابات النافية للتكليف بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها
على خلاف الحالة السابقة اذ يصير حينئذ كالشبهة المحصورة كما لو دل الطريق المحتمل على وجوب شيء واقتضى
الاستصحاب عدم الوجوب فيعمل بالوجوب لكونه مقتضى الاحتياط في المسئلة الاصولية هذا خلاصة
ما ذكره قده في المقام واما ما اشار اليه من التامل في الاخير فيحتمل وجوها الاول ان يكون اشارة الى
منع لزوم الحرج او الى منع جهة اختلال النظام لوجود التفاوت بين ما يلزم من الاحتياط هنا وبين
ما سبق من الاحتياط الكلي في الاحكام في القلة والكثرة لعدم لزوم الاحتياط في الحكم الفرعي هنا في
صورة موافقة الامارة للاصول كما لو كان الشك في الوجوب ودلت الامارة على عدم الوجوب
وكان مقتضى الاصل البرائة فلا يلزم العمل بمقتضى الوجوب حينئذ بخلاف ما لو كان البناء على الاحتياط الكلي
في الحكم الفرعي مطلقا الثاني ان يكون المراد الاشارة الى منع ما ذكره من كون الاستصحابات
النقضة من قبيل الشبهة المحصورة لكونها من قبيل القليل في الكثير فلا يجري
عليها حكم الشبهة المحصورة الثالث ان يكون اشارة الى صحة دعوى لزوم العسر سيما بملاحظة ما ذكره
سابقا في ابطال الرجوع الى الاصول المرددة من لزوم العسر في العمل بالاستصحابات المثبتة للتكليف
فيكون اشارة الى ضعف ما ذكره من الايراد واما المقدمة السادسة وهي اثبات الملازمة بين المقدمات
السابقة بعد تسليمها وبين تعيين الرجوع الى الظن بالطريق دون الظن بالواقع وذلك ممنوع على ما اشار اليه
الشيخ ره ووجه المنع ان يقال ان الطريق المنصوب اما ان يكون منصوبا مطلقا حتى في زمان الانفتاح
او يكون مختصا بحال الانسداد فعلى الاول فيكون الطريق المنصوب هو كالخبر مثلا في عرض الواقع بمعنى
انه يجوز العمل بخبر الواحد المعلوم حجيته مع امكان تحصيل العلم بالواقع فحينئذ يثبت التخيير بين الامرين

مع امكان تحصيل العلم بكل واحد منهما واذ تعذر العلم باحدهما يتعين الآخر نعم اذا تعذر العلم بكليهما
وفرض بقاء التكليف يحكم العقل بالتخيير بالعمل بالظن في كل منهما لا لاجل عدم وجه لتعيين احدهما وترجيحه
على الآخر واما على الثاني اعني كونه منصوبا عند الانسداد خاصة فلا ريب في عدم جواز العمل به حال
التمكن من تحصيل العلم بالواقع وكذا لا يجوز العمل بالظن عند تعذر العلم بالواقع مع التمكن من العلم بالطريق
اذ الامتثال العلمي ~~والقطع ببراءة الذمة~~ مقدم على الامتثال الظني قطعا واما اذا تعذر العلم بالطريق ايضا
ولم يتمكن على تعيينه الا باعمال مطلق الظن فيكون مخيرا بين العمل بالظن بالواقع وبين العمل بالظن
بالطريق ولا يحكم العقل بتقديم الثاني على الاول ان لم يحكم بالعكس فلم يثبت تعين الرجوع الى الظن
بالطريق بعد تسليم المقدمات فان قلت انا رأينا في الشرع انه اذا عين الشارع طريقا
علميا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم تعذر العلم بذلك الطريق ايضا كان البناء على العمل بالظن
في الطريق دون نفس الواقع كما في المقلد بالنسبة الى تعيين المجتهد فانه اذا لم يتمكن من العلم فيه
بعد في تعيين المجتهد الذي جعله الشارع طريقا بالنسبة اليه يعمل بالظن في تعيينه لا في نفس الاحكام
الواقعية وكما في القاضي فانه قد نصب له الشارع طرقا في قطع الخصومات مثل البينة وغيرها
فاذا حصل له العلم بالطرق المنصوبة كان قطع بكون البينة طريقا منصوبا فيها واذا تعذر العلم
بان حصل له الشك في اعتبار شاهد ويمين في بعض الحقوق فيجب له تحصيل الظن باعتبار طريق
ولا يعمل بالظن في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين فيلزم ان يكون الامر فيما نحن فيه ايضا هو
الرجوع الى الظن في الطريق كشهادة استقراء الموارد في الشرع قلت يمكن الجواب عنه بوجوه
الاول ان المراد من هذا الاستدلال ان كان مقايسة ما نحن فيه للموردين المذكورين فلا ريب
في بطلان القياس عندنا وان كان المراد هو استنباط حكم ما نحن فيه بالاستقراء فهو لا يتم
بمجرد وجدان موردين في الشرع وان كان بمجرد التنقيح على ما ذكرناه من حكم العقل بالتخيير بين
الامرين عند تعذر العلم بكل من الواقع والطريق ففيه ان حكم العقل انما هو بالنظر الى عدم

وجود الدليل على التعيين واما مع وجود الدليل على تعيين احد الظنين كما في هذين الموردين
~~حيث~~ حيث قام الاجماع وغيره على عدم جواز العمل بالظن في نفس الواقع في الموردين المذكورين
فلا يحكم العقل بالتخيير الثاني ان الفارق موجود بين ما نحن فيه وبين الموردين المذكورين وهو ان
الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في الموردين بالنسبة الى الواقع انما من امور غير مضبوطة بالنسبة
الى الوقائع والاشخاص كثير المخالفة للواقع بخلاف ظنونهما الحاصلة المعمولة في تعيين الطريق فانهما
تحصل من امور منضبطة غالب المطابقة اما في القاضي فواضح لحصول ظنه بتعيين الطريق وباعتبار
ان هذا اليمين مثلا من الامارات الشرعية واما في المقلد فكذلك ايضا لكون منشأ ظنه في تعيين
المجتهد امور محصورة كشهادة اهل الخبرة وان لم يبلغ قولهم حد القطع وشهادة العدل الواحد والشهرة وامثال
ذلك واما فيما نحن فيه فان الظنون الحاصلة للمجتهد بالنسبة الى الحكم الواقعي انما تكون من امارات
مضبوطة محصورة الموجودة في ايدينا الاكثر مخالفتها للواقع فلو كان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي
بالنسبة الى الواقع عكس ما فرضناه بان فرض كونها من امارات مضبوطة محصورة دون الظنون الحاصلة
لهما في الطريق فنلتزم بالعكس ايضا ولكنه مجرد فرض غير واقع في الخارج الثالث ان تعيين الشارع
قد رفع اليد عن الواقع في المثالين قطعا وانما اقتصر الشارع من قول المجتهد في الاول والامارة في
الثاني موضوعا ظاهريا وقد يستظهر ذلك من بعض الادلة مثل قوله نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
فان الامام ع مع وجود القدرة له الى العلم بالواقع يقول نحن نعمل بالامارة الظاهرية من البينة
ونحوها ومن الاجماع على عدم اعتبار على عدم اعتبار ظن المقلد بالواقع اذا خالف فتوى مجتهده
واما فيما نحن فيه فليس نصب الامارة الا من باب كونه طريقا الى الواقع ولم يرفع اليد عنه
ولو مع تعذر العلم به فلا دليل على عدم اعتبار الظن بالواقع في المثالين كونه غير معتبر فيما نحن فيه
فان قلت انا ان عملنا بالظن في الطريق فقد عملنا بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي اذ الفرض
افادة الطريق للظن بالواقع مثلا اذا حصل الظن بحجية خبر الواحد الدال على جزئية السورة مثلا فقد
تحصل الظن بكونه هو الحكم الواقعي اذ الظن بحجية خبر مطابقة مؤداه للحكم الواقعي فاذا اتى به فقد ظن

بالامتثال الظاهري والواقعي بخلاف ما لو عمل بالظن بالواقع الحاصل مما لم يظن طريقيته كما لو حصل الظن
بالواقع من الشهرة فيحصل الظن بالامتثال الواقعي دون الامتثال الظاهري بل هو مشكوك او موهوم
بحسب الاعتقاد المتعلق بالشهرة من الشك في طريقيتها او كونها موهوما فلا ريب في ان الاول
اولى فيتعين العمل به قلت قد اجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان جعل الظن بالواقع مناطا لترجيح
العمل بالظن في الطريق خارج عن فرض كلام المستدل لان مبنى استدلاله المتقدم على وجوب العمل بالظن في
الطريق وان لم يفد الطريق الظن بالواقع اصلا وغاية الامر انه قد حصل الظن بالواقع من الامور التي تعلم
وجود الطريق فيها اجمالا الا ان مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع الثاني ان مرجع
هذا الكلام الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار ظنية حجيته باعتباره شرعا ولا اثر
بعد الاعتراف باتفاق مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق فيكون حاصله احد الوجهين الاتيين
في ان نتيجة دليل الانسداد على تقدير افادته اعتبار الظن بالواقع بنفس الحكم الواقعي هل هي كلية حتى
لا يمكن ترجيح لبعض الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح
فيكون مآل هذا الكلام الى الوجه الثاني في مثل ما اذا حصل ظن بالحكم من الخبر وحصل الظن على خلافه من الشهرة
وفرض قيام الظن باعتبار الخبر فيقال بوجوب العمل بالظن الحاصل بالحكم في الاول لكون الظن الحاصل باعتبار
الخبر مرجحا له مع ان الاستدلال المذكور مبني على انكار جميع ذلك وعلى جريان دليل الانسداد في مسألة
تعيين الطريق وهي المسألة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية لبنائه على ان التكليف
بالاحكام الواقعية بعد نصب الطريق قد صار مقيدا بالطريق بمعنى ان الشارع لم يرد الواقع الا بشرط
قيام ذلك الطريق عليه فيكون المطلوب في الحقيقة مؤديات هذه الطرق لا الحكم الواقعي من حيث
هو فيتعين الظن بالطريق بناء على ذلك دون الظن بالواقع وقد عرفت ضعف مبناه وان نصب
الطرق ليست الا لاجل كشفها الغالبي وسطا لقيتها له غالبا لا من جهة وجود مصلحة في نفسها حتى يوجب
تقييد الواقع بها فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول بل لو فرضنا
ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل كان لاجل مصلحة فيها يتدارك بها مصلحة الواقع عند فواته وذلك لا يوجب
ولا يستفاد من نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل يكون مؤديها في عرض [illegible]

الواقع

الواقع ولو بحكم الشارع وجعله لا تقييده به ويمكن حاصل ذلك ان يقول ان الشارع اذا اراد منك الواقع
ولكن لو انسد [illegible] مؤدى هذه الطرق لا [illegible] بدله ولو مع مخالفته للواقع اذا لم نعلم بالكلية بوجود
مصلحة في العمل بها يتدارك بها مفسدة فوات الواقع فحينئذ فلا يتعين الرجوع الى الظن في الطريق
بل غايته ثبوت التخيير بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق عند تعذر العلم بهما كما انه كان مخيرا
بين الامرين عند التمكن من العلم بهما بخلاف ما لو قال الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه هذه الطرق فيكون
التكليف الفعلي منحصرا في مؤديات الطرق ويلزم اهمال ما لم يؤد اليه الطرق من الواقع ولو انفتح باب العلم
بالطريق ام انسد فيتعين الظن بالطريق حينئذ تنبيه قد عرفت مما ذكره الشيخ منع دعوى المستدل لو كان اراده
تقييد التكليف بالواقع بقيام الطريق عليه على فرض تسليم ذلك وكذلك تعين مدعاه من اعتبار
الظن في الطريق خاصة لو اراد كون حجية مؤدى الطرق من [illegible] بحيث يرتفع اليد عن الواقع مطلقا
لو فرضنا تسليم ذلك ايضا فمن هنا يتبين انه لا وجه لما ذكرناه في المقدمة الثالثة تبعا لما
ذكره بعض من تأخر في تقرير المقدمات من انكار الملازمة بين المقدمات الخمسة وبين بعد تسليم
جميعها وبين تعين العمل بالظن في الطريق ولزوم الفساد في ذلك انما هو بناء على ما فهمه
البعض المذكور من كلام المستدل من ارادة الموضوعية الصرفة ولذا اورد عليه بما يستلزم القول
بالاجزاء والتصويب حيث انه لا مناص عن قبول الملازمة بعد تسليم ذلك مع تسليم سائر المقدمات واما
بناء على ما حققناه هو التحقيق من كون مراد المستدل هو ما فهمه الشيخ من كون الواقع مقيدا بقيام
الطريق وكون المكلف به هو المقيد من الامرين فهو وان استلزم ذلك الا ان الشيخ [illegible]
فرض تسليم جميع المقدمات واما الفرق بين المعنيين فانما يظهر في لزوم الاجزاء على الاول دون
الثاني كما عرفت فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الحق كون النتيجة بدليل الانسداد هو التخيير بين
العمل بالظن في الطريق او في الحكم لكن ينبغي ان يعلم ان هذا التخيير [illegible] بناء على مذهب الشيخ
من انكار ثبوت الطرق الجعلية والقول بالطرق العقلية وتقريرها او [illegible] في ذلك بناء على مذهب
المشهور من قبول نصب الطرق في الجملة فنقول انه يتم تقرير ذلك بناء على مذهب الشيخ لو فرض وجود
طريق تعبدي للعقلاء بان يكونوا متعبدين بالعمل به ولو لم يفد الظن بالواقع ويكون هذا التعبد من

هذا وارد عليه

الفهم لا يجعل الشارع كما قيل بذلك في خصوص الدلالات اللفظية من كون اهل العرف يتعبدون بالعمل
بها وان لم يحصل لهم الظن في بعض المراد واما لو لم يوجد ذلك فيما بين الطرق العقلية المتداولة بين
العقلاء فلا تم تصوير التخيير بين الامرين لان الظن بالطريق لا ينفك عن الظن بالواقع حتى يحكم
بالتخيير بينهما فتأمل الوجه الثاني مما استدل به على تعيين العمل بالظن في الطريق دون الواقع هو
ما ذكر الفاضل المحقق الشيخ محمد تقي قدس سره وهو انه لا ريب في انا مكلفون بالاحكام الشرعية ولم يسقط
عنا التكليف بها في الجملة ومقتضى اشتغال الذمة بهذه التكاليف هو لزوم تحصيل القطع
بفراغ الذمة عنها في حكم المكلف بان يقطع بان المكلف الكريم ان يحكم بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به
وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم باداء الواقع اولا وهذا هو الذي يجب في المرتبة الاولى دون تحصيل العلم
باداء الواقع واستدل على ذلك على ما ذكره في المقدمة الرابعة من مقدمات هذا المطلب بوجهين الاول
حكم العقل فان المتحقق هو القدر الذي يحكم العقل بوجوبه عند ثبوت التكليف والاشتغال اعني تحصيل اليقين بالفراغ
ودفع العقاب ولا يحكم بوجوب الزائد على ذلك الثاني كون القدر الثابت من الادلة الشرعية هو ذلك
كما يعلم ذلك بملاحظة طريقة السلف في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام حيث انهم لم يوجبوا على جميع من في البلاد من
الرجال والنسوان السماع منه الاحكام ولا تحصيلها من التواتر او من الخبر المحفوف بالقرائن القطعية بحيث
يحصل القطع معها على عدم تعمد الكذب او الغلط او السهو في الفهم او سماع الالفاظ بل لو كانوا يعملون باسهوه
من الثقة اكتفوا به في الاشتغال بالاحكام والتكاليف ومن الواضح ان خبر الثقة لا يفيد القطع في جميع
الموارد فتحصل من ذلك ان الواجب اولا اما تحصيل العلم بالواقع او تحصيل العلم بطريق معتبر في الوصول
الى الواقع على وجه اليقين فنقول ان امكن لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة على احد الوجهين فلا اشكال في وجوبه
وسقوط التكليف بكل من الامرين وان انسد سبيل العلم به وتعذر الامران كان الواجب علينا بعد القطع ببقاء
التكليف هو تحصيل الظن بالبراءة في حكم المكلف فيتعين الاخذ بالظن كونه طريقا منصوبا من الشارع دون
الظن العملي بالظن كونه ~~حقا~~ حكما واقعيا لان الظن بحصول البراءة في حكم المكلف انما يحصل في الاول دون
الثاني لعدم استلزام الظن بالواقع الظن بالبراءة في حكمه لعدم ثبوت طريقية هذا الظن ورضاء المكلف
بالعمل به لا على وجه العلم ولا على وجه الظن فيحصل عدم اكتفاء المكلف بهذا الظن في العمل بما بعد الشرع على حجية
الظن فلابد من اعتبار امر آخر يظن معه برضاء المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجية الظن

هذا او اورد على الشيخ ره بان ما ذكره في المقدمات من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع
على ما هو عليه وبين علمه باداءه من الطرق المقررة ما لا اشكال فيه ولكن ما جزم به من جعل مناط العلم بالامتثال والاطاعة
هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه انه ~~لا يتفرع على الاقرب تحقق العلم بالظن في~~
~~الطريق دون الواقع لان تفريغ الذمة~~ على المشغلة به اما يكون بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر
الواقعية واما يكون بفعل ما هو مضمون الطرق المجعولة التي حكم الشارع بجعلها بانه نفس المراد
فتفريغ الذمة بهذا اعني بفعل مضمون الطرق المجعولة على مذهب المخطئة من حيث كونه نفس المراد الواقعي
بجعل الشارع لا من حيث كونه شيئا مستقلا في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو متعين بفعل مضمون
الطرق المجعولة مناطا في لزوم تحصيل العلم بالاطاعة ولكن المراد من نفي الاستقلال بيان ~~ان مؤداه~~
~~في الطريق~~ [illegible]
وهو عدم كونه ... شيئا مباينا للواقع ... [illegible]
~~لا يتعين الظن في الطريق~~ ... [illegible] ... العلم بالامتثال وبالجملة
فاذا ثبت امكان حصول فراغ الذمة بكل من الامرين وثبت كون حصول الفراغ في الثاني
من جهة كونه واقعا جعليا فلا ريب في ان اداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا
يكون بنفسه امتثالا واطاعة للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به الا اذا كان كل من الامرين المتعلقين
بكل واحد من الدليلين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال بان كانا توصليين فيكون بمجرد
كل منهما مسقطا للامر من دون حصول الامتثال واما الامتثال فلا بد فيه من تحصيل في كل منهما الا بالعلم فلو
حصل التمكن من العلم بكل واحد من الدليلين في مقام الامتثال فيكون المكلف مخيرا بين
تحصيل العلم باداء الواقع الحقيقي او تحصيل العلم باداء الواقع الجعلي ولكن اذا حصل العلم بالاول
فيتعين عليه ولا يجوز العدول الى الثاني مع حصول العلم بالاول فعلا اذ المفروض كونه ظاهرا بعد
اخذه في موضعه الجهل واذا تعذر احدهما تعين عليه الامتثال بتحصيل العلم بالاخر ولو عجز عن تحصيل
العلم بكل واحد منهما فيقدم الظن لا مقام العلم بل بحكم العقل بترجيح الظن بسلوك الطريق

انا لا نسلم كون الواجب الاولي هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف حتى يكون المكلف به اولا هو سلوك الطريق وبالمعنى الاعم من الطرق الجعلية والطريق العقلي الذي هو العلم بالواقع لان ما يحكم العقل بوجوبه اولا عند ثبوت التكليف واشتغال الذمة هو مجرد الخروج عن العهدة باتيان المامور به فتحقق المكلف به او لا هو اتيان نفس الواقع واعتبار العلم الا انه هو الواقع من باب المقدمة لتوقف الامتثال عليه فلزوم تفريغ الذمة

على الظن بسلوك الواقع لا وجه له اصلا بل الظن بالواقع اولى بالامتثال لا انه الى ما يقرب
من حكم العقل والنقل باولوية احراز الواقع هذا كله لو فرض كون الطريق مجعولا في عرض الواقع
بان ثبت الاذن في سلوكه ولو حال الانفتاح واما اذا كان منصوبا بشرط انسداد باب العلم فاذا
فرض الانسداد فيقوم سلوك الطريق حينئذ قائما مقام العلم بالواقع فكما لا يتحقق الامتثال بالعمل بالواقع
الا مع العلم به فكذا لا يتحقق الامتثال مع عدم تحصيل العلم بسلوك الطريق المجعول فيكون العلم
بالطريق ايضا قائما مقام العلم بالواقع فاذا تمكن من تحصيل العلم بالطريق فلا ريب في تعينه حينئذ
واذا انسد باب العلم بالطريق ايضا فيحكم العقل حينئذ بين تحصيل الظن بنفس الواقع وبين تحصيل
الظن بالطريق ولا ترجيح للثاني على الاول لان القائم مقام العلم بالواقع المتعين عند تعذره
انما هو سلوك الطريق المعلوم لا بمجرد السلوك من حيث هو فلا وجه لما ذكره المستدل من الحكم بتعيين
الظن بالطريق لكونه مستلزما للظن بالبراءة دون الظن بالواقع لعدم التسليم انه كذلك لما عرفت
من ان سلوك الطريق مساوق مع العمل بالواقع في عدم كونها امتثالا وعلة تامة لتحصيل البراءة
مع عدم العلم بها ولكونه في تحقق الامتثال مع العلم بكل منهما فكذا الحال بعد تعذر العلم بها لا وجه
فرق بينها في قيام الظن مقام العلم بها وحصول الظن بتفريغ الذمة مع كل من الظنين فان
ومنشأ ما ذكره المستدل هو توهم ان نفس الطريق المجعول كالخبر مثلا في مقابل الطريق العقلي
الغير المجعول اعني العلم بالواقع الذي هو سبب تام لحصول البراءة فيكون نفس الخبر مثلا كذلك ايضا الكل
فاذا تعذر الطريق العقلي والتسبب العلم بالواقع فيتعين العمل بالخبر فلو امكن تحصيل العلم بالخبر
فهو والا فيقدم الظن بالخبر مقام العلم به ويكون الظن بسلوك الطريق الشرعي ظنا بالبراءة حينئذ
لكونه ظنا بما هو سبب تام لبراءة الذمة بخلاف الظن بالواقع فانه لا يكون ظنا بالبراءة لعدم كون نفس
العمل بالواقع سببا تاما للبراءة نعم لو امكن تصور الظن بالعمل بالواقع عند تعذره لكان مستلزما
للظن بالبراءة لكونه ظنا بما هو سبب تام لها ولكنه غير معقول فتخصيص الظن بالبراءة بصورة الظن

سلوك الطريق المجعول واما في هذا التوهم فظاهر مما عرفت من عدم كون نفس سلوك الطريق الشرعي غير محض وتطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن العلم بحكم الشارع به لعلو مرتبته فالحق ما ذكرنا من ان سلوك الطريق في مقابل العمل بالواقع والعمل بكل منهما في مقابل العلم بالآخر وكذا الظن بكل منهما في مقابل الظن بالآخر فتدبر ثم ان ما ذكره في ذيل كلامه بالاندفاع مطلب هذا المحقق بما ذكره في الوجه الاول من منع الطريق نصب الطريق اصلا واحتمال احالتنا على الطرق المقررة عند العقلاء فاذا لم يثبت نصب الطريق الشرعي فلا يتم القول بتعيين العمل بالظن في الطريق ويبطل ما ذكره من الاستدلال ثم ان بعض من تاخر اورد على كلام المستدل بوجهين الاول ان ما ذكره من كون الواجب اولا هو تحصيل العلم بالتفريغ فاسد دون العلم باداء الواقع على ما هو عليه فانه بل الراجح في نظر العقلاء اولا هو اداء الواقع واتيانه على ما هو عليه لان تفريغ الذمة متلازم مع الخوف عن العقاب وقد صرح العلماء بان اعلى مراتب الاطاعة هو اتيان المامور به لكون الآمر اهلا للعبادة كما نطق بذلك قول امير المؤمنين عليه السلام ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك وبان العبادة خوفا من العقاب ادنى مراتب الامتثال بل ربما استشكل بعضهم في حصول الاجزاء به فتقديمه على غيره وجعله هو الواجب اولا باطل جدا وفيه نظر من جهة ان ما ذكره من خوف العقاب او الطمع في الثواب او كونه اهلا للعبادة ونحوها انما هي من قبيل الغايات واما ما ذكره المستدل من تفريغ الذمة فانما هو من قبيل المامور به فهو في عرض الواقع فكما يصح قصد كل واحدة من الغايات الثلث في صورة الاتيان بالواقع وكونه هو المامور به فكذا يصح قصد كل واحدة منها مع العمل بتفريغ الذمة اذا كان هو المامور به بان حصل تفريغ الذمة المامور به لكون الآمر اهلا لان يخرج عن عهدة تكليفه والامتثال بامره او للخوف عن العقاب او للطمع في الثواب فلا ملازمة بين كون المامور به هو تحصيل تفريغ الذمة وبين كون الغاية هي الخوف عن العقاب كما انه لا ملازمة ايضا بين كون المامور به اتيان الواقع وبين كون الغاية هي اهلية الآمر للعبادة اذ لا ارتباط بين الواقع من حيث

هو واقع وكذا بين تفريغ الذمة من حيث هو وبين كل من الغايات الا من حيث كون كل واحد منهما مامورا به فاذا تحقق عنوان المامور به في كل واحد منهما فيتاتى الغايات الثلث بالنسبة اليهما الوجه الثاني ان ما ذكره من ان الظن بالطريق مستلزم للظن بالتفريغ بخلاف الظن بالواقع فانه لا يستلزم الظن بالتفريغ ممنوع من جهة ان المراد من التفريغ المتعلق به الظن اما هو التفريغ الشاني ومعناه ان يظن بكون الطريق بحيث لو انكشف الواقع واتفق مطابقته له لتحقق حصول التفريغ او المراد منه الظن بالتفريغ الفعلي فلو كان المراد هو الاول فلا تفاوت في ذلك بالنسبة الى الظن بالواقع ايضا لحصول الظن بالتفريغ الشاني بالمعنى المذكور في الظن بالواقع ايضا لانه اذا ظن بالواقع فقد ظن بانه لو اتفق مطابقته للواقع فيحصل البراءة ولو كان مراده هو الثاني فنقول ان هذا الظن اما ان يكون معلوم الاعتبار او مشكوك الاعتبار او المقطوع عدم اعتباره اما الاخير فلا اشكال في عدم حصول التفريغ معه وكذا لا اشكال في حصول التفريغ مع الاول واما الثاني فلا يتم حصول التفريغ فيه الا بعد جريان دليل الانسداد فيه سواء كان هو الظن بالطريق او الظن بالواقع ومع جريان دليل الانسداد فلا يكون فرق بين المقامين في حصول التفريغ كما لا يخفى وفيه ان ما ذكره المستدل هنا مبني على دعواه الذي رتب عليه اصل المسئلة وهو كون الواجب اولا هو العلم بالتفريغ في حكم المكلف فعلى هذا يتجه الفرق بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع بكون الاول مستلزما للظن بكونه موجبا لحصول التفريغ في حكم المكلف اذ الظن بحجية الطريق ظن برضا المكلف وحكمه بالعمل به وسقوط التكليف به بخلاف الظن بالواقع فانه لا يستلزم الظن برضا المكلف بالعمل بهذا الظن لان المفروض عدم ثبوت كونه حجة فلا يجري دليل الانسداد ايضا الا فيما كان ظنا بالتفريغ في حكم المكلف فعلى المورد ابطال ما ذكره من ان الحكم بعدم الفرق في جريان دليل الانسداد بين الظنين وفي كون كل منهما مستلزما للظن بالبراءة حينئذ كما ان المورد لم يتعرض لبطلان المبنى في هذا الوجه بل جعله وجها مستقلا في مقابل الوجه الاول لا انه تفرع عليه

ثم انه قد استدل بعضهم على القول بكون مجرى دليل الانسداد هو الظن بالواقع دون الظن بالطريق
بوجهين الاول ان ما قرر من مقدمات الدليل المذكور لا ينطبق على الظن بالطريق لان من جملة المقدمات
ان المقدمة هو العلم ببقاء التكليف وهو لا يتم بالنسبة الى الطريق لان الدليل الذي يتم عليه هنا انما هو
الاجماع والضرورة وهما ممنوعان بالنسبة الى الطرق فلم يثبت الاجماع ولا الضرورة على ثبوت التكليف
بالنسبة الى الطرق فضلا عن بقائه وتوضيح ذلك انه اما ان نقول بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم
كما هو مذهب الامامية عملا بما ورد من قوله ما من واقعة الا ولها حكم حتى ارش الخدش او يقال بما هو
مذهب بعض العامة من خلو الوقايع عن الاحكام فنقول ان انكار ثبوت التكليف بالطرق يتم
على كلا القولين اما على الاول فلان الثابت من الادلة والقدر المتيقن من الاتفاق انما هو
عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي واما وجود الحكم الظاهري في كل واقعة فغير لازم فالمراد
من قوله ما من واقعة الا وله حكم هو المسائل الفرعية لا المسائل الاصولية واما على المذهب
الثاني فلا اشكال اصلا ولو سلمنا ثبوت هذه المقدمة بالنسبة الى الطرق وتماميتها فنقول انه
لا يتم فيها ما ذكر في المقدمة الاخرى من انسداد باب العلم بالنسبة الى الاغلب لانا لا نسلم انسداد باب
العلم في اغلب المسائل الاصولية لحصول العلم بها عن المدارك القطعية المضبوطة في اغلبها لانها بين مسائل
عبارة عن مباحث الالفاظ والاصول العملية والامارات اما الاولى فمسائلها معلومة بحكم
العرف كحجية الظواهر ونحوها واما الثانية فبعضها ثابت بحكم العقل كالتخيير والاحتياط وبعضها
بالاخبار المتواترة واما الثالثة فان لم يكن اعتبار جميعها او اغلبها معلوما فالقدر المتيقن منها موجود
فلم يبق الا قليل من الاخبار مع بعض الامارات ولا ريب في كونها قليلة بالنسبة الى ما ذكرنا
مما علم اعتباره فلم يصح الحكم بانسداد باب العلم في اغلب مسائل الاصول الوجه الثاني ان
المشهور عدم اعتبار الظن في المسائل الاصولية فلو بنينا على جريان دليل الانسداد في المسائل الاصول
فيدل على اعتبار الظن الحاصل باعتبار هذه الشهرة فاذا كانت هذه الشهرة حجة فيلزم منها عدم حجيتها لانها لكونها قائمة
على عدم اعتبار الظن في المسائل الاصولية وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل لا يطير حجية الشهرة [illegible] عليه

في الواقعة ح

اما الاجماع منها فلا اشكال في كونه مقطوع الاعتبار واما الاخبار ح

[illegible]

النظر بوجوه الاول ان ما ذكره من كون حجية الطرق من قبيل الحكم الظاهري فلا تدخل في الحكم
الوارد في قوله لكل واقعة حكم حتى ارش الخدش بناء على كون المراد منه هو الحكم الواقعي فاسد من جهة عدم
الفرق بين مسألة حجية الطرق وبين مؤدياتها فان الحكم الظاهري انما هو مؤديات الطرق كما اذا
حصل الشك في ثبوت الحكم في الحالة الثانية مع اليقين بوجوده في الحال السابق فان الحكم هو البناء
على بقاء الحكم السابق الذي هو مؤدى الاستصحاب هو حكم ظاهري الذي هو بدل عن الحكم الواقعي
الثابت في هذا المورد وقد اخذ في موضوعه الجهل بالواقع واما نفس حجية الطرق واعتبارها بمعنى
وجوب رجوع الغير العالم بالواقع الى العمل بالاستصحاب مثلا فهو حكم واقعي بالنسبة الى هذا الجاهل
ولا تصور لواقع اخر العمل بالطرق حتى يكون هذا بدلا عنه ولم يؤخذ في موضوعه الجهل كما هو مناط
الحكم الظاهري والا لادى الى ان نقول انه اذا جهلت بكونك جاهلا بالحكم الواقعي من الوقايع
فاعمل بالاستصحاب ونحوه ولا يخفى انه غير معقول فعلم ان اتصاف هذا الجاهل بالجهل المرتب واقعا
هو وجوب الرجوع الى الاستصحاب او سائر الامارات حكم واقعي بالنسبة الى حقه فالحاصل
ان مؤدى كل واحد من الامارات والاصول حكم ظاهري واما اعتبار كل منها ووجوب الرجوع اليها
فهو حكم واقعي ولكن الفرق بين الاصول والامارات فهو ان الجهل قد اخذ موضوعا في مؤدى الاصول
دون الامارات وانما هو حكمة تشريع الامارات فان العمل بالخبر المقطوع اعتباره ليس مشروطا
بعدم التمكن من تحصيل العلم وان كان الحكمة في جعله هو عدم التمكن من العلم في كثير من الموارد الثاني
ما ذكره بعضهم وهو منع ما ذكره المستدل من عدم تسليم تحقق الانسداد الاغلبي في المسائل الاصولية والمكان
العمل بالاحتياط بعد تسليم الانسداد ووجه المنع انا لو سلمنا انفتاح باب العلم في اغلب مسائل الاصول ولكن نقول ما يحصل
منها من نحو الشهرة والاجماع المنقول وجملة من الاخبار الغير المعلوم اعتبارها الى الاحكام الفرعية الظنية لانسداد باب
العلم فيها فيصير مجموع المجهولات من القسمين اقل بالنسبة الى المعلومات منها فيجري فيها دليل الانسداد
ويثبت اعتبار الظن في الجميع فان نظير الاضافات واجزاء الانسداد في كل صنف منفردا

مستلزم لعدم حجية دليل الانسداد في شيء منها فان ملاحظة باب الزكوة مثلا منفردا عن الباب الآخر
كذلك توجب لعدم جريان دليل الانسداد فيها اذ لا يستلزم العمل بالبرائة في باب واحد الخروج عن
الدين ولا من العمل بالاحتياط فيه الحرج فاللازم هو انضمام جميع الاحكام في اجراء الانسداد فيها
ومن هنا نظهر انه لا يمكن العمل بالاحتياط حينئذ لكثرة المجهولات حتى بناء على ما ذكرنا الثالث ما ذكره بعضهم
ايضا وهو منع ما ذكره المستدل من الفرق بين المقامين بان جميع المسائل الاصولية ايضا داخلة في
الفقه باعتبار ان الفقه هو العلم بالاحكام المتعلقة باعمال المكلفين ولا ريب في ان الخبر
وجوب العمل بالخبر وعدم العمل بالاستصحاب وغيرهما من قبيل احكام الاعمال غاية الامر كون العمل
هنا بواسطة الوصول الى الاعمال الخارجية وكون العمل هناك في نفسه وبلا واسطة وفيه ان هذا
من غرائب الكلام اذ مرادهم من الاحكام في تعريف الفقه هو الاحكام الفرعية والمراد
من الاعمال هي الاعمال الخارجية وبالجملة الفقه مضبوط ومميز وهو المدون فيما بين جلد الشرائع
وكذا الاصول فادخال احدهما بالآخر لا معنى له مع ان مجرد ادخال ذلك في الفقه بالاعتبار
لا يتم في رد كلام المستدل اذ له ان يقول بان المراد من الحكم المذكور في الرواية هو الحكم الفرعي
المصطلح لا غير الرابع ما ذكره بعض المتأخرين وهو انه بعد فرض تسليم ثبوت التكليف بالنسبة الى
الطريق كما اشار اليه المستدل عند التنزل عن منع المقدمة الاولى فنقول ان القول بجريان دليل
الانسداد في الظن بالواقع يستلزم القول بجريانه في الظن بالطريق ايضا لان كل من الامرين
حكم من الشارع فكما ان اللازم عند التمكن من العلم بها هو الرجوع اليه اي العلم في الواقع او الطريق
فكذا اذا انسد العلم يقوم الظن في كل منهما مقام العلم ولا وجه للفرق بين الظنين وسيجيء تحقيق
هذا الايم الآتي اضافة ما ذكر في الوجه الثاني من الانضمام بين مجموع المجهولات الاتية ومع
ضم ما ذكر اليه يصير [illegible] متحدا مع الوجه الثاني في ان الآن فلا يتم من جهته منع المستدل الانسداد بالنسبة
الى مسائل الاصول بخلاف الفروع واما الجواب عن الدليل الثاني فقد مر الاشارة اليه فيما تقدم
وسيأتي التعرض له في قياسنا في مسئلة الظن المانع والممنوع وبالجملة لا يجاب هنا ايضا

بمنع الصغرى

٣ من ال[illegible]

بمنع الصغرى وانكار تحقق الشهرة على عدم اعتبار الظن في الاصول لعدم وجود
المصرح بذلك من الاصحاب الامر الثاني في انه بعد اثبات اعتبار الظن بالاحكام الكلية
بدليل الانسداد هل يشترط فيه حصول الظن من الاسباب ابتداء او من دون واسطة كما اذا حصل الظن
بالفعل الدال القليل من الاجماع المنقول او الشهرة مثلا او يعتبر الظن بالحكم ولو حصل بواسطة
امر آخر مستلزم له كما اذا ظن من قول اهل اللغة بكون معنى الصعيد هو التراب فيستلزم ذلك
الظن الظن بكون الحكم في التيمم هو التيمم بالتراب من جهة ملاحظة الآية الآمرة بالتيمم على الصعيد
فيعتبر الظن بالموضوع له ايضا من جهة جريان دليل الانسداد في نفس الحكم وكون الظن بالموضوع
مستلزما للظن به لا باعتبار اجراء الانسداد في نفس اوضاع الالفاظ بل بناء على التعميم بالنسبة الى
ذلك فيعتبر الظن بالوضع ولو فرض حصول العلم بجميع معاني الالفاظ وعدم بقاء غيرا لو احد منها
وليعلم ان الظن بمعنى الالفاظ ينحصر على ثلثة اقسام الاول الظن بالوضع الاولي كالظن بكون
معنى لفظ الصلوة وما هو موضوع له اولا هو الدعاء الثاني الظن بالوضع الثانوي كالظن بكونه
معنى الصلوة شرعا هو الاركان المخصوصة الثالث الظن بالظهور النوعي بان نظن ان نوع هذا اللفظ
اذا استعمل يكون ظاهرا في هذا المعنى وكيف كان ففي المقام وجهان والاقوى هو الثاني ولكن
لا يلزم من القول بهذا التعميم القول بالتعدية بالنسبة الى الموضوعات الصرفة[2] كما اذا وقع
لفظ الصعيد في الوصية او الاقرار فلا يثبت بدليل الانسداد اعتبار الظن بكون معناه هو
التراب مثلا لعدم مدخلية ذلك بالاحكام الكلية التي هي مجرى دليل الانسداد لعدم حاجة
غيرها الى بيان الشارع واذ قد عرفت عدم الفرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة
ابتداء وبين الظن الحاصل بها عن امارة متعلقة بالالفاظ في ثبوت اعتبار كل منهما بدليل الانسداد
فنقول انه لا فرق ايضا بين الظنين المذكورين وبين الظن الحاصل بالحكم الفرعي عن الامارة
المتعلقة بالموضوع الخارجي مثل الظن بعدالة الراوي او اباته او الظن الحاصل في تمييز

[2] او الاحكام الجزئية م

المنير كالسلوف زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة بقرينة رواية اخيه بكير ابن اعين عنه
وكون علي ابن حكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد ابن محمد عنه الى غير ذلك من الظنون الرجالية
وغيرها فيعتبر الجميع من جهة كونها منشأ للحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم ولا يتوهم انه
لا حاجة في اعتبار الظنون الرجالية الى اجراء دليل الانسداد في الحكم الفرعي لان القائلين
بالظن الخاص وعدم جواز العمل بالظنون المطلقة يعملون ايضا بالظنون الرجالية لان القائلين
بالظن الخاص انما يعملون بها من باب دخولها في الشهادة او في الرواية او من باب العمل بقول
اهل الخبرة فلا يجوز لهم العمل بها بما لم يدخل فيما ذكر كما اذا ظن بصحة السند مثلا من تصحيح واحد
من العلماء وان لم يكن من اهل الخبرة في الرجال واما القائل بالظن المطلق فلا يحتاج في العمل بها
الى ادخاله في احد الطرق المذكورة ويجوز له العمل بكل ما يحصل الظن به اذا كان مستلزما للظن بالحكم الفرعي
نعم لو كان القائل بالظن الخاص ممن يدعي قيام الادلة على اعتبار كل خبر مظنون الصدور او الموثوق
الصدور وكونها من الظنون الخاصة لقيام الاجماع او دلالة الاخبار او بناء العقلاء عليه يساوي
مع القائل بالظن في جواز العمل بمطلق الظن او مطلق الظن الاطمئناني في الرجال لان المناط عنده
هو حصول هذا الوصف اعني الظن او الاطمينان بالصدور من اي شيء حصل ولا خصوصية لسبب دون آخر
وملخص الكلام في هذا المقام ان كل ظن كان منشأ ومستلزما للحكم الفرعي الكلي
فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا كما اذا ظن بصحة سند رواية دالة على طهارة الغسالة
مثلا او كان الحكم الفرعي ظاهريا كما اذا ظن بحجية الاستصحاب تعبدا فانه يستلزم الظن بالحكم الظاهري
وهو مؤدى الاستصحاب مثلا ان تقتضي الاستصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زواله مثلا فان نجاسة
الماء حينئذ حكم فرعي ظاهري والظن بحجية الاستصحاب تعبدا مستلزم للظن بهذا الحكم الفرعي الظاهري وسواء
تعلق الظن اولا بالمطالب العلمية كمسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وجواز امر الآمر مع علمه
بانتفاء الشرط وغير ذلك او غيرها كالظن بالاوضاع او بالامور الخارجية كالظنون الرجالية من

في الرواية [2]

غير استنا

غير استناد بحجيته في سبب هذا الظن حتى لو قلنا بخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم
في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق ايضا بين ما تعلق تلك الامارة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم
مثلا لو قلنا بكون الثابت بدليل الانسداد هو اعتبار الظن الحاصل من الخبر خاصة فلو فلم يكن فرق
بين ان يدل خبر على طهارة الغسالة مثلا او يدل على اعتبار الشهرة مثلا ثم حصلت الشهرة على طهارة
الغسالة ومن ذلك يتبين الفرق بين هذا الامر الثالث وبين الامر الاول الذي كان البحث فيه في
التعميم بحسب الاسباب وعدمه وهذا الذي ذكرناه من التعميم من حيث الحكم الفرعي بالنسبة الى الحكم الظاهري
والواقعي هو الحق الذي اختاره الشيخ ره واما الدليل عليه فواضح من جهة ان مقتضى دليل الانسداد
هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل فلا يتفاوت في ذلك بين كون الظن
متعلقا بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري وبين حصوله من الامارة ابتداء او مع الواسطة لحصول
الامتثال الظني في الجميع واما المنكر لذلك يعني التعميم بالنسبة الى الحكم الواقعي والظاهري فهم
غير واحد من المشايخ رضوان الله عليهم كالشيخ المحقق المدقق شريف العلماء ره حيث منعوا من
اعتبار الظن بما كان مستلزما للظن بالحكم الظاهري كما ذكرنا من مثل الظن بحجية الاستصحاب تعبدا
او باعتبار غيره من الامارات الغير المفيدة للظن بالحكم الواقعي فان الظن بمثل ذلك مستلزم للظن
بالحكم الظاهري الفرعي الذي هو مؤداه بخلاف ما اذا كان مستلزما للظن بالحكم الواقعي فانه يعتبر
عند هؤلاء ايضا ومنشأ المنع بالنسبة الى ما كان مستلزما للظن بالحكم الظاهري وجهان الاول
اصالة الحرمة مع عدم شمول دليل الانسداد لذلك وبيان ذلك ان دليل الانسداد اما ان يقرر
بحيث يجري في خصوص المسائل الاصولية [2] او اما ان يقرر بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية الظن
في جميعها ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن في
خصوص الفروع ولكن يقال باعتبار الظن ايضا بالمسئلة الاصولية من جهة كونها مستلزمة للظن بالمسئلة الفرعية
فهذه الوجوه بعضها غير صحيح وبعضها لا يجدي في اثبات المدعى اما الوجه الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية

[2] كما يجري في خصوص الفروع وحاصله انه يجري دليل الانسداد في خصوص كل من الامرين منفردا

التي ينسدّ فيها باب العلم ليست كثيرة في انفسها بحيث يلزم من الرجوع الى مقتضى الاصول فيها من البرائة او
او الاحتياط الرجوع محذور كما كان يلزم من اجرائها في المسائل الفرعية المنسدّ فيها باب العلم لانّها امّا ان
يكون من قبيل البحث في حجيّة شيء مثل مسئلة حجية الشهرة والاجماع المنقول وغيرهما او حجية دليل آخر
وامّا ان يكون من قبيل البحث عن الموضوعات الاستنباطية وهي الفاظ الكتاب والسنّة من حيث
استنباط الاحكام عنها كمسائل الامر والنهي واخواتهما من العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل
والمبيّن وغيرها امّا القسم الاوّل فقد انفتح باب العلم فيها بسبب اجراء دليل الانسداد في المسائل
الفرعية على القول بها اذ باثبات حجية الظن فيها علم بانّ الحجّة بينها من غيرها لدلالة العقل القطعي على
ان كل ما حصل منه الظن بالحكم الواقعي فهو حجة ما لم يكن منهيّا عنه في الشرع وامّا القسم الثاني فعدم
حجية الظن فيها ايضا من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي لما عرفت من عدم
الفرق بين الظن الحاصل بالحكم الواقعي ابتداء من الامارة وبين الظن المتولد من امارة موجودة في مسئلة
لفظية ويلحق بهذين القسمين بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع
الامر والنهي وارتفاع العلم بانتفاء الشرط وامثال ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي
الواقعي فانّه يكتفي في حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج الى
اجرائه في خصوص الاصول وامّا الباقي من المسائل الاصولية الذي لا يحصل العلم بها من اثبات
حجية الظن في الفروع بل يحتاج الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول مثل المسائل الباحثة
عن حجية بعض الامارات لا بشرط الظن الشخصي بالحكم الواقعي كاثبات حجية خبر الواحد والاجماع المنقول
من حيث هما لا من حيث استلزامهما الظن بالحكم وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الآحاد على مذهب
من يراها ظنونا خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فهي ليست في الكثرة بحيث
يلزم من الرجوع الى مقتضى الاصول فيها وعدم العمل بالظن فيها محذور وان كانت في انفسها كثيرة

فلا يقع

فلا يقع اجراء دليل الانسداد فيها وامّا الوجه الثاني فهو اجراء الانسداد في جميع الاحكام الشرعية
اعم من الفرعية والاصولية فهو غير مجد لانّ نتيجة دليل الانسداد مع قطع النظر عن المقدّمات مهملة لانه
لا يثبت الّا وجوب العمل بالظن في الجملة سوى ما دلّ على التعميم من وجهان احدهما الاجماع المركب
والآخر لزوم الترجيح بلا مرجح لو عملنا بالظن في مسائل الطهارة دون الديات مثلا وهذان
الوجهان لا يأتيان بالنسبة الى المسائل الاصولية امّا الاول فهو فلانّه مفقود بالنسبة اليها
وكيف والمشهور كالحتمي على عدم اعتبار الظن في الاصول وامّا الثاني فلوجود المرجح للعمل بالظن
في مسائل الفروع دون الاصول وهو كثرة الاهتمام بالمطالب الاصولية لابتناء الفروع عليها
فصارت اولى بالتحفظ عن الخطاء وتحصيل العلم فيها ولو على وجه الاجمال والاحتياط ولذا يعبّرون
كثيرا في مثل هذا المقام بقولهم ان اثبات مثل هذا الاصل بهذا مشكل او انّه اثبات الاصل
بخبر ونحو ذلك وامّا الثالث وهو اجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع واثبات
حجية الظن بالمسئلة الاصولية من جهة كونها مستلزمة للظن في الفروع كما عرفت في المسائل
اللغوية فهو ايضا غير مفيد في اثبات تمام المدعى لانّ الظن بالمسئلة الاصولية ان كان
منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية مثل
وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الامر والنهي فقد اعترفنا بكون الظن فيها حجة وامّا ما لا يتعلق بذلك
ويكون باحثة عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه او عند المعارضة وهي التي يتكلم فيها في
عن حجية الظن فيها فلا يتولد من الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي وانما يتولد منه الظن بالحكم
الفرعي الظاهري اعني الظن بمؤداه ولا مقتضي لانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن
فيها لانّ انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم لا في حكم العصير
من حيث اخبار العادل بحرمته مثلا لان المكلف بالعمل بالظن في الثاني لا يغني عن الواقع المنسد فيه العلم

واما الدليل الثاني على المنع عن حجية الظن فيما لا يكون متعلقا بالظن بالحكم الواقعي فهو انه قد تحقق
الشهرة ونقل الاجماع على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهذه المسألة اعني حجية الظن في الاصول
مسألة اصولية فلو كان الظن في المسائل الاصولية حجة وجب الاخذ بالشهرة والاجماع المنقول في
هذه المسألة فيلزم من عدم كون الظن فيها حجة وما يستلزم حجيتها عدم حجيتها فهو باطل والجواب اما
عن الدليل الاول فبان دليل الانسداد وارد على اصالة حرمة العمل بالظن والمختار في الاستدلال
به في المقام هو الوجه الثالث وهو اجراؤه في الاحكام الشرعية والظن في المسائل الاصولية
مستلزم للظن في المسألة الفرعية وما ذكره من ان اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح
الا ان ما ذكره من ان انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز
الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي الا اعتبار الظن بالحكم الشرعي الواقعي ممنوع بل المقدمات المذكورة
انما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها فاذا فرضنا مثلا انا ظننا
بحكم العصير لا واقعا بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي فهذا الظن يكفي في الظن
بسقوط الحكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا انه لم يحصل ظن بحكم الواقعي اصلا وانما حصل الظن بحجية امر
لا يفيد الظن فان العمل بالظن معه بسقوط الاحكام الواقعية عنا لما تقدم من انه لا فرق في سقوط
الواقع بين الاتيان بالواقع علما او ظنا وبين الاتيان ببدله كذلك فالظن بالاتيان بالبدل
كالظن بالاتيان بالواقع وهذا واضح واما الجواب عن الثاني ففي منع الشهرة والاجماع نظرا الى ان
المسألة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها [illegible] لدعوى الشهرة الامر الثالث في
ان نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية كلية عامة سارية حتى ينقلب الاصل بعد ثبوت دليل الانسداد
ويحتاج في اخراج القياس ونحوه الى دليل خاص او هي قضية مهملة فتكون في حكم الجزئية
وتحقيق ذلك مبني على المذهبين في نتيجة دليل الانسداد من انه دلالة العقل على جواز العمل
بالظن بعد ثبوت المقدمات من بقاء التكليف وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى الاصول

من باب

من باب الكشف والحكومة والمراد من الاول ان العقل يكشف حينئذ عن رضا الشارع بالعمل
بالظن والمراد من الثاني هو ان العقل يحكم بعد ملاحظة جميع ذلك على جواز الاخذ بالظن
في مقام الاطاعة حكما ارشاديا لا حكما مولويا بمعنى انه يحكم بقبح عقاب المولى على المكلف لو
عمل بالظن وبحسن اتيانه الثواب عليه اذا عرفت ذلك فنقول في توضيح المقام ان التعميم
هنا يتصور من جهات ثلثة الاولى عمومها من حيث الموارد اعني المسائل الفقهية الجارية
في ابوابها الثانية عمومها من حيث مراتب الظن بمعنى جواز العمل بكل ظن قويا كان او ضعيفا
او [illegible] الثالثة عمومها من حيث اسباب الظن فيعتبر كل ما يحصل منه الظن سواء كان مظنون
الحجية كخبر الواحد او مشكوك الحجية مثل الشهرة او مظنون عدم حجيته كخبر الفاسق اما الجهتان
الاوليان فهما خارجتان عن محل النزاع لاطباق الفريقين اعني القائلين بالكشف والقائلين
بالحكومة على التعميم من جهة الموارد اما على تقرير الكشف فلان الجميع حكم الله وامر شرعي فلا وجه للتفرقة
في رضا الشارع بالعمل بالظن في باب الصلوة دون الديات [2] واما على تقرير الحكومة فلان العقل
لا يرى فرقا بين كل من المسائل ويحكم بكفاية الظن في مقام اطاعة احكام المولى عند تعذر العلم
ولاطباق الفريقين ايضا على عدم التعميم من حيث المراتب وتسليمهما على وجوب تقديم الظن القوي
فينحصر النزاع في التعميم من جهة الاسباب وعدمه فالقائلون بالحكومة يقولون بكون النتيجة
كلية من حيث الاسباب اذ العقل يحكم بعد ثبوت المقدمات على جواز الرجوع الى الظن من حيث كونه
اقرب الى الواقع فلا يوجد فرق في نظره بين حصول الظن من اي سبب كان واما القائلون بالكشف
يجعلونها مهملة من هذه الجهة اذ العقل يكشف عن رضا الشارع بالعمل بالظن في الجملة واما
ثبوت رضائه بالعمل بجميع الظنون او ببعض دون الآخر فلا يدركه العقل لاحتمال ان يكون
لبعض الاسباب رجحان في نظر الشارع على الآخر فتكون النتيجة مهملة وتكون في حكم الجزئية ثم

[2] مضافا الى الاتفاق والاجماع على عدم الفرق في ذلك بين المسائل الفقهية م

والقائلين بالاجمال اختلفوا من جهة اخرى وتنسب لهم ثلثة اقوال الاول ما نسب الى صاحب المعالم
وهو انه يجب تقديم ما يحصل منه الظن القوي من الاسباب وهو الخبر الصحيح المزكى بالعدلين وهذا
القسم واف لاغلب الفقه واستفيد ذلك منه من امرين احدهما ما صرح به في هذا المقام من
ان العقل قاض بوجوب تقديم كل ما يحصل منه الظن القوي وهو الخبر والثاني ما علم من مذهبه في الخارج
من قوله بالصحيح الاعلائي وعدم اعتبار غيره والذي في كلامه ره قيد ~~آخر وهو [illegible]~~ في هذا المقام ما يورث
الاشكال وهو قوله ان غالب افراد هذا الخبر مفيد للظن القوي فظاهر هذا الكلام انه جعل مناط
التقديم هو الرجحان النوعي وهو لا يتم في تقديم ما ليس مفيدا للظن القوي من افراد ذلك القسم
من الخبر لان ذلك حكم عقلي يدور مدار علته وليس من قبيل الحكم الشرعي حتى يقال انه لا يلزم
الاطراد في حكمته الثاني ما ذهب اليه بعضهم وهو ان الخبر الصحيح الاعلائي وان كان مقدما
الا انه غير واف للاغلب فلا بد من العمل بسائر اقسام الخبر حتى الضعيف اذا كان منجبرا بالشهرة
الثالث ما نسب الى آخر وهو ان اقسام الخبر بتمامها غير وافية للاغلب فيجب العمل بجميع
اسباب الظن فيكون بعدم الوفاء ايضا مثل سائر المعممات التي سيأتي واما القائلون
بالحكومة فذكر بعض المتأخرين ان لهم قولين الاول ايجاب العمل بالظن الحاصل من جميع
الاسباب المتقدمة في جميع الموارد حتى انه لو عمل بالظن في سائر ابواب الفقه الى
ان يبقى مسئلة واحدة فيلزم ان يعمل بالظن فيها ايضا ولا يجب الرجوع فيها الى الاصول
وهذا هو مذهب كل من قيد اعتبار الاصول بان لا يكون ظن على خلافها لقيام الظن
على الخلاف حينئذ فعدم جواز الرجوع الى الاصول فيها من جهة فقدان المقتضي للحجية
في الاصول بناء على هذا المذهب والثاني الى ما ذهب اليه بعضهم من انه اذا عمل
بالظن في مقدار من المسائل يرتفع به المحذور من لزوم العسر والحرج او الخروج

عن الدين

عن الدين فيلزم حينئذ الرجوع الى مقتضى الاصول لزوال المانع عن الرجوع اليه وفقدان سبب اباحة العمل
بالظن فيبقى اصالة حرمة العمل بالظن سالمة عن المعارض ويلزم ان يقول هذا القائل من لا يقول بتقييد الاصول
بعدم الظن على الخلاف والقول باعتبارها مطلقا ثم تعجب من صاحب المعالم ره حيث قال بتعميم العمل
بالظن مطلقا حتى في المسئلة النادرة الباقية بعد اخراج حد العسر والخروج عن الدين مع انه ممكن يقول بكون نتيجة الانسداد مهملة بالنسبة الى الاسباب صح
~~لا يقول بكون الاصول مقيدة بظن الخلاف فان اللازم عليه التفصيل كما عرفت~~ انتهى وفيه مواقع من
النظر الاول ان ما الزم عليه جميع القائلين بالتبعية المقيدة من العمل بالظن في الفرض المذكور
ممنوع لجواز ان يقولوا بلزوم العمل بالاحتياط حينئذ لان احدا لم يمنع من القول بكون الاحتياط
ايضا مقيدا بان لا يقوم ظن على خلافه فلا مانع من الرجوع اليه الثاني ان ما نسب الى القائلين
بالتبعية المطلقة من التفصيل بالعمل بالظن في مقدار العسر والرجوع الى الاصول فيما دونه مما لم
يعرف من احد من القائلين بالظن المطلق ولا اظن ان يلتزم بذلك واحد منهم الثالث ان
ما ذكره من التعجب من صاحب المعالم ليس في محله لان صاحب المعالم انما يقول بالاجمال بحسب مقتضى
الدليل من حيث هو وما يستفاد منه اولا وبالذات وهذا لا ينافي تعميمها بمتمم خارج كما سيأتي من
ضم المقدمات المتممة من بعض القائلين بالاجمال هذا واستفادة ما نسبوه الى صاحب
المعالم من القول بالاجمال ان مختاره هو تقرير الكشف فينبغي التأمل في كلامه حتى يعلم
ان ذلك من اي موضع يظهر منه والذي يظهر في النظر ان ذلك يستفاد من قوله واذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا فان لفظ التكليف ظاهر في كون ذلك من قبل الشارع
وان رجع وان كان الكاشف منه العقل والا فلا يستقيم حكم العقل بالعمل بالظن تكليفا فتدبر هذا الكلام انما
هو بالنسبة الى ما هو المعروف في تقرير دليل الانسداد من ابطال الاحتياط والبرائة
بلزوم العسر والخروج عن الدين على ما عرفت تفصيله واما على ما هو مسلك بعضهم في تقرير
دليل الانسداد كما يظهر من صاحب المعالم والقوانين من عدم التمسك بالطرق المذكورين

في ابطال الاحتياط والبرائة بل ابطال الاحتياط بالاجماع وابطال البرائة بعدم الاهمال
وبعدم كونه مفيدا لغير الظن فلا يأتي ما ذكر بل يجري ذلك ولو في مسئلة واحدة انسد فيها باب العلم
مع فرض القناعة في غيرها من المسائل الفقهية فحينئذ لا يتصور العموم بحسب حيث الجهات الثلثة على النحو
المذكور في السابق بعد لوحدة المورد وتعيين الظن والسبب الموجود فيه نعم يمكن تصور العموم الفرضي والتعليق
هنا على تقدير جعل النتيجة عامة بناء على تقرير الحكومة بان يقال انه لو كان بدل هذا السبب الموجود في
هذا المورد سبب آخر لكان معتبرا او كان بدل هذا الظن الحاصل فيه ظن آخر اضعف منه لكان حجة
مثلا اذا كان في المسئلة التي اريد اجراء الانسداد فيها هو الخبر وحصل منه الظن القوي فيقال
انه لو كان بدل الخبر شهرة مثلا او بدل هذا الظن ظن آخر ضعيف لكان متبعا وهكذا واما على تقرير
الكشف وعدم التعميم فالامر واضح اذا عرفت هذا فصول قال بعض محققي المتأخرين ان المختار
في تقرير دليل الانسداد اذ هو الوجه الثاني اعني طريق الحكومة وان تقرير الكشف فاسد لوجوه ثلثة
الاول منع استلزام المقدمات المذكورة الكشف عن جعل الشارع طريقا عند انسداد باب العلم
وهو الظن مطلقا او بعض الحاصل من اسباب خاصة وذلك لامكان ان لا يجعل الشارع طريقا
للامتثال بعد تعذر العلم واحالنا الى حكم العقل وطريق العقلاء كما عرفت في السابق 2 ردا للقائل
باعتبار الظن في الطريق ولا يخفى ان العمل بالظن مع تعذر العلم طريق العقلاء في التكاليف
العرفية حيث يعملون بالظن مع القطع بعدم جعل الطريق للتكاليف العرفية من جانب الموالي
ولا يجب في ذلك على الموالي الفائم يجب عليهم الرضا بحكم العقل حينئذ ونقول لا يذهب عليك
ان هذا الايراد كما ترى مبني على ان يكون مراد القائلين بالكشف هو كشف العقل عن جعل الشارع
للظن طريقا وحجة عند تعذر العلم واما لو كان مرادهم هو الكشف عن مجرد رضا الشارع بالامتثال
الظني حينئذ فلا يتوجه عليهم هذا الايراد وينبغي ان يكون مرادهم ما فهمه المحقق المذكور لكونه
الاظهر بكلام القوم ولدلالة لفظ التكليف في كلام صاحب المعالم على ما حكيناه في السابق على
ارادة ذلك الوجه الثاني هو انه لو بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الشارع
طريقا

طريقا للاطاعة عند الانسداد وسبيل العلم فيتوجه حينئذ ما اشرنا اليه سابقا مما اورده بعض من تصدى لرد مقدمات
دليل الانسداد وهو الفاضل النراقي ره وهو انه يرد على هذه المقدمة ان العقل من اين يكشف ان الذي نصبه الشارع
حين الانسداد هو الظن اذ يحتمل ان يكون هو شيء آخر غير معلوم لنا من نحو القرعة والاستخارة وغيرهما هذا ويمكن في
تشديد هذا الايراد بعض من تأخر وقال ان الاوامر والنواهي لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة عنده تعالى المخفية علينا
فيمكن ان يكون في الوهم ايضا مصلحة داعية الى ان يجعله الشارع طريقا حينئذ فالظن والوهم وغيرهما متساوية بالنسبة
الينا في احتمال كل واحد منها لذلك انتهى فان قلت بعد ما ذكرت من ثبوت حكم العقل بوجوب الرجوع
الى الظن عند الانسداد وعدم ثبوت حكم الشارع بذلك يلزم التفكيك بين حكم العقل والشرع فينافي الملازمة
بينهما المسلمة بين العلماء قلت قاعدة الملازمة انما تجري فيما اذا كان المورد قابلا لحكمها واما فيما اذا لم يكن كذلك
فلا تجري الملازمة فيه فما نحن فيه اعني مسئلة الاطاعة لما لم يكن قابلة لحكم الشرع والامر المولوي لانه لو امر الشارع بالاطاعة
والامتثال لا يصير الا للارشاد وتأكيد الاوامر الاولية اذ لا يترتب على مخالفتها عقاب آخر غير عقاب المأمور به الاول
الاولي وكذا لا يثبت استحقاق ثواب آخر على موافقتها غير ثواب نفس المأمور به فلو فيثبت حكم العقل هنا دون
حكم الشرع لما عرفت من عدم قابلية المقام لتوجه امر الشرع المولوي بالنسبة اليه واجاب 3 بعض من تأخر بوجه
آخر وهو ان الاطاعة والامتثال ليسا قابلين لورود امر الشارع بهما لانه لو كان وجوب الاطاعة
موقوفة على امر آخر من طرف المولى غير الامر الاولي المتوجه بالمأمور به للزم الدور او التسلسل اذ
يلزم توقف وجوب الاطاعة للامر الثاني في ايضا على امر ثالث غير الاولين وتوقف الاطاعة
للثالث ايضا على امر رابع غير الثلثة وهكذا الى ان يتسلسل او يرجع الى احد الاوامر السابقة فيلزم
الدور انتهى وفيه ان ما ذكره من بطلان التوقف وان كان حقا في نفسه الا انه لا يتم الجواب بذلك
اذ لا يصير عدم توقف وجوب الاطاعة على الامر الثاني من قبل الشارع علة لعدم قابلية
وجوب الاطاعة لورود امر الشارع به اذ يمكن ورود الامر بوجوب الاطاعة من الشارع ولو لم يكن
وجوبها موقوفا على ورود وهذا ظاهر لا يخفى ولكن التوجيه الاول حق متين بالنسبة الى نفس الاطاعة
حيث انها ليست قابلة لورود امر الشارع بها لما ذكر واما كيفية الاطاعة فيجوز فلا نسلم عدم قابليتها لذلك لجواز
ان يأمر المولى بشيء ثم يأمر باتيان ذلك الشيء المأمور به على كيفية مخصوصة كما يأمر باتيان الصلاة

2 وقد عرفت فساد منع هذا الايراد على ما حققناه من كون ذلك من باب حكم العقل بتعيين الظن حينئذ والا فلا مناص عن هذا الايراد م

3 واجيب ذلك م

صام يأمر بأن يكون اتيان الركعتين منها على وجه القطع فلا يكون الامر الشارع ارشاديا لاحتمال ان يكون في
خصوص تلك الكيفية واخذ هذا الطريق المخصوص مصلحة زائدة على مصلحة نفس الواقع كما ترى الاعتراف بذلك في
كلام المورد وبعض من ايده من انه يجوز ان يكون في نحو القرعة والاستخارة بل الرمل ايضا مصلحة موجبة
لنصب الشارع لها ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل كيفية الاطاعة لا نفس الاطاعة اذ الكلام في قابلية ان يأمر
الشارع بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم وعدمها فكيف يصح دعوى عدم قابليتها لورود امر الشارع
بها الا ان يجاب بما وقع الاشارة اليه في كلام الشيخ (ره) وهو ان الظن عند تحقق هذه المقدمات
صار في نظر العقل بمنزلة العلم من دون فرق بينهما فكما لم يكن العلم عند حصوله قابلا لجعل الشارع اثباتا
ونفيا فكذا الظن عند تعذر العلم وبقاء التكليف فالحاصل ان كيفية الاطاعة من حيث هي وان كانت قابلة
لتعلق امر الشارع بها الا ان هذا المورد بالخصوص بعد فرض ثبوت المقدمات ليس قابلا لتوجه امر الشارع
اليه فلا يجري قاعدة الملازمة هنا هذا ويتوجه في المقام اشكالان الاول انه قد عرفت ان الكلام
هنا بعد تسليم سائر المقدمات وقد كان من جملتها انسداد باب العلم بالمعنى الاعم من انسداد سبيل العلم الحقيقي
والظن الخاص كما مر من كلام الفاضل النراقي (ره) من منع استكشاف العقل عن كون التكليف هو
العمل بالظن حينئذ من جهة احتمال ان ينصب الشارع طريقا آخر حينئذ من نحو القرعة والاستخارة ليس
في محله وان الزم الشيخ بوروده على تقرير الكشف لانه لو كان مثل القرعة والاستخارة وغيرهما
منصوبا من قبل الشارع لصار من قبيل الظن الخاص فينافي ما فرضنا تسليمه في ضمن المقدمات من
انسداد طريق العلم والظن الخاص الثاني ان مجرد هذا الاحتمال يعني احتمال نصب الشارع القرعة او الاستخارة
او غيرهما لا يضر في استكشاف العقل وجوب العمل بالظن بعد تسليم المقدمات لانه ولو كان شيء من ما ذكر
منصوبا من طرف الشارع في الواقع فرضا ولكن لا يتوجه التكليف بأخذه بالنسبة الينا ما لم يبين اعلام
الشارع لنا والمفروض عدم حصول العلم لنا بالطريق المنصوب لانسداد باب العلم والظن الخاص واما الظن
فلما كان اقرب الى الواقع موجودا فيه في نظر العقل فيكشف عن تعين وجوب العمل بالظن عند الشارع حينئذ

لانحصار الطريق فيه وعدم جواز تكليف الشارع بغيره مع عدم البيان والاعلام ولكن يمكن الجواب عن الاشكال
الاول بان المراد مما سلم في ضمن المقدمات من انسداد سبيل الظن الخاص انما هو انسداد ما كان من قبيل
الطرق التي تكون نظرها الى الواقع والاستخارة والقرعة ونحوهما من قبيل الاسباب التعبدية لا من قبيل الطرق
فيندفع المنافات بين الكلامين فتدبر واجاب بعض من تاخر عن الاشكال الذي ذكرناه من لزوم
التفكيك لقضية الملازمة بوجه آخر وهو ان جميع حكم العقل ارشادي وهو تارة يدرك المصالح الملزمة
الواقعية فيحكم بالحكم الواقعي الالزامي وتارة يحكم بعد الجهل بالواقعة حكما لدفع التحير من دون نظر الى الواقع
فيكون الملازمة والكشف في كل مورد على حسبه فاما في الاول فيكشف عن الحكم الشرعي الواقعي واما في
الثاني فيكشف عن الحكم الشرعي الارشادي فما نحن فيه من قبيل الثاني فيكون الكشف فيه كاشفا عن الحكم
الشرعي الارشادي فلا يلزم التفكيك اصلا هذا وتوضيحه ان الكشف عن حكم الشارع الارشادي لا معنى له
لان الارشاد لا لتحقيق الامر وحصول الامر منه الينا حتى نضطر الى حمله الى الارشاد واما بدون صدور
الامر وظهوره كيف يتصور الارشاد وما معنى وجود الامر ارشادي عند المرشد من غير وصوله الى
من اريد ارشاده وكيف كان فقد فرع هذا البعض المجيب على ما ذكره في المقام المحكي وقال ويتبين مما
ذكرنا بعض من كون نتيجة الانسداد من باب الحكومة وكون كشف العقل مختصا في الامر الارشادي
انه يتفرع على ذلك امران الاول ان وجوب العمل بالظن حينئذ انما هو من قبيل الامر الظاهري
العقلي فلا يقتضي الاجزاء عند انكشاف الخلاف مثلا لو ادى ظنه الى طهارة ماء الغسالة ثم تبين بعد
مقدمة بطلان الظن السابق فيلزم ان يعيد كل صلاة ادها بلا قياس ثيابه من ماء الغسالة لانه
لم يصل من جانب الشارع شيء اليه حتى يستند اليه في تفويت المأمور به وانما صار معذورا من
جهة فرض اعتقاده بكون تكليفه هو العمل بالظن فيرتفع العذر عند ارتفاع الاعتقاد وزوال الجهل
ونقول توضيح ذلك انهم جعلوا في باب الاجزاء الامر اربعة اقسام احدها الامر الواقعي
الاختياري كالامر بالوضوء الثاني الامر الواقعي الاضطراري كالامر بالتيمم عند فقدان الماء الثالث الامر الظاهري
الشرعي كقوله لا تنقض اليقين بالشك كالامر بالاجتناب عما استصحب نجاسته الرابع الامر الظاهري

شرائط حكمه بقبح الظلم وحسن الاحسان ونحوهما

العقل وهو فيما باب العقل شرع علاج الواقعة مع خلوها عن الاقسام الثلثة اما القسمين الاولين فلا كلام
فيهما واما القسم الثالث فهو الذي جعل محل النزاع بين القائلين بالاجزاء وبين القائلين بعدمه واما القسم
الرابع الذي كان ما نحن فيه من قبيله فالظاهر عدم خلافهم في عدم اقتضائه للاجزاء لما ذكره من
من الوجه المزبور الثاني انه يتضح مما ذكرنا سقوط ما ذكر الفاضل القمي ره في الجواب عن الفاضل التوني في ايراده
على النزاع في خصوص القضية الملازمة وبيان ذلك ان الفاضل التوني ره ذكر ان النزاع في ثبوت
القضية الملازمة وعدمه قليل الجدوى اذ قلما يوجد مورد يثبت فيه حكم العقل ولم يرد حكم من الشارع
فيه في الخارج فيكون الثمرة نادرة ورده الفاضل القمي ره بان الثمرة كيف تكون نادرة مع ان من
الموارد المذكورة التي يوجد فيها حكم العقل مع فقدان الحكم الشرعي الخارجي هو مسئلة العمل بالظن عند انسداد
باب العلم فان العقل يحكم حينئذ بوجوب العمل به مع انه لم يرد في الخارج امر به من الشارع فحينئذ فلو
قيل بالملازمة ولكن فيصير حكم العقل كاشفا عن حكم الشرع فيكون الظن حجة شرعية ولو لم نقل بالملازمة
فلا يكون حكم العقل كاشفا عنه ولا يصير الظن حجة شرعية ويثمر كونه حجة شرعية وعدمه في الاجزاء وعدمه
على تقدير كشف الخلاف واي ثمرة اعظم من ذلك ووجه السقوط ان ما يكشف عنه حكم العقل في هذا
المقام انما هو الامر الشرعي الارشادي على ما عرفت بيانه وقد عرفت ان الامر الارشادي لا يترتب
عليه من الثواب والعقاب غير ما يترتب على نفس المامور به فلا يفيد ذلك كون الظن حجة شرعية
بحيث يحصل الاجزاء على تقدير انكشاف فوات نفس المامور به فلا تتم الثمرة هنا اصلا وقد تحصل
من جميع ما ذكرنا جريان ادلة القائلين بعموم نتيجة دليل الانسداد وكذا ادلة القائلين باهمالها
واما دليل من يخصصها ببعض الاسباب وهو بعض القائلين بالاهمال كصاحب المعالم والزبدة
فهو على ما استفيد منهم ان الاصل لما كان هو حرمة العمل بالظن فلا يجوز الخروج عن مقتضى الاصل
الا بقدر الضرورة فاذا عملنا بالسبب القوي فيرتفع به المحذور من العسر والخروج عن الدين
فيجوز الرجوع الى الاحتياط او الاصول المورودة في الباقي حينئذ ولا يجوز العمل بالسبب الضعيف
فيها عملا بمقتضى اصالة حرمة العمل بالظن ويظهر اندفاع ذلك مما مر في رد اصل القول بالاهمال

فاما من الوجوه المتقدمة فاندفاع ما يتفرع عليه بطريق اولى ولكن اجاب عنه بعض من تاخر بوجه آخر
ايضا وهو ان من يقول بكون الاصول مقيدة بان لا يقوم ظن على خلافها كما هو مذهب المستدل
لا يجوز له العمل بالاصل مع فرض وجود الظن المخالف له فكيف يقول بوجوب الرجوع الى الاصول او اهمال
الظن فيما لم يوجد فيه السبب القوي فنقول ان الاصل الاولي وهو اصالة حرمة العمل بالظن قد انقلب
بعد اتمام مقدمات الانسداد وصار الاصل هو جواز العمل به الا ما اخرجه الدليل نعم اذا فيه
انا قد ذكرنا في السابق ان مذهب المستدل ليس هو تقييد الاصول بمطلق ظن الخلاف بل
انما قيده بعدم قيام الظن القوي اعني الحاصل من الخبر الصحيح على خلاف الاصول لا بكل ظن حاصل
من اي سبب كان فعلى هذا فلا وجه لنسبة ما ذكره اليه لو كان مراده الاطلاق والا فلا يتم الجواب
مع ان نفس مقدمات دليل الانسداد مع قطع النظر عن ضم شيء من تقرير الكشف او الحكومة اليها
كانت قابلة لكل واحد من العموم والاهمال فلا بد من ان يراد من عدم جواز الرجوع الى
الاصول في ضمن المقدمات منع الرجوع في جميع الموارد والاحكام لا عدم جواز الرجوع اليها
اصلا واما انقلاب الاصل فهو موقوف على بطلان ما ذكره من الاهمال فلا يصح جعله دليلا
على ابطال الاهمال فتامل جيدا واما ادلة القائلين بتعميم النتيجة بعد الاهمال والقول بجواز العمل بكل الاسباب
فهو على ما ذكره جماعة منهم ان القضية المهملة ما ورد الحكم فيها على الافراد ولكن لم يشخص كمية الافراد بان
يثبت الحكم على الطبيعة او على الافراد المتشخصة اما كلا او بعضا وعلى هذا فهي صالحة لثبوت الحكم على جميع الافراد
والتعميم كما انها صالحة للتخصيص وثبوت الحكم للبعض فنقول لو كان الذي يثبت عليه الحكم في المقام هو
البعض المعين عند الله الغير المعين عندنا فهو باطل للزوم الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال حينئذ واما ان
يكون هو الفرد الغير المعين في الواقع اعني الفرد المخير فيما بين جميع الكل من الافراد وهذا ايضا مثل الاول
للاجماع على عدم التخيير بين الافراد واما ان يكون هو المعين عندنا ايضا وهو ايضا غير صحيح لان تعيين
احد الافراد وترجيحه من بين سائر الافراد يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل اما الكبرى فواضح
واما بيان الصغرى والملازمة فلان الذي يرجح يتوهم ان يكون مرجحا امور كلها غير صالحة لذلك

فالاول منها وهو اقويها هو جعل الاقوى من الظنون مورد الترجيح لقوة ما فيه من القرب الى الواقع
والعقل يحكم بعدم جواز العدول من الاقوى الى الاضعف ويرد عليه وجهان الاول
ان هذا ترجيح الظنون من حيث المرتبة خلاف الاجماع فانهم متفقون على عدم ترجيح مراتب الظن
بعضها على بعض آخر حتى ان صاحب المعالم الذي قال بوجوب العمل بالخبر الصحيح الاعلائي انما اراد ترجيح
بعض الاسباب على بعض من جهة كونه مفيدا للظن القوي بالنوع ولا يشترط حصول الظن القوي
من الخبر الصحيح في كل مورد ولهذا لو فرض حصول الظن الاقوى من الشهرة ونحوها لا يجوز العمل بها هذا
ما ذكره وفيه اولا انه لا وقع لدعوى الاجماع في امثال هذه المسألة المستحدثة فان القائلين بالظن
الخاص لا بد ان يكونوا خارجين عن دائرة هذا الاجماع وكذا القائلين بعموم النتيجة مبنيا على تقرير الحكومة
مع ان المسألة عقلية ليست من محل الاجماع الكاشف عن قول المعصوم وثانيا ان اصل كلام صاحب
المعالم مجمل بالنسبة الينا وقد صرح بان الواجب هو الاخذ باقوى الظنون وان تعيين الخبر الصحيح من
جهة كونه مفيدا في الاغلب للظن القوي فكيف يدعى عدم قوله بترجيح الظن القوي الوجه الثاني هو ان
الظن القوي لا يوجد له ضابط لان كل ظن يكون بعد اول مرتبة الرجحان الذي لا يزول التحير معه
فهو اقوى من سابقه الى ان يصل آخر المراتب فللظن مراتب متعددة على كل منها الظن القوي
بالاضافة الى ما هو اضعف منه وتعيين ما يجب الاخذ بها من بين المراتب وبيان الضابط
غير ممكن فلا يجوز احالة الحكم عليه على شيء غير منضبط فان قيل انه يجب الاخذ باعلى المراتب
الذي يطلق عليه الاطمينان والوثوق نقول ان هذا المقدار اعني مرتبة الوثوق والاطمينان
غير واف لمعظم الفقه فلا بد من العمل بغيره هذا وقد (?) فيه ان الانصاف ان هذا القسم
من الظن الغير (?) كاف لاغلب الفقه كما ان جماعة من العاملين بالظن الخاص يصرحون
بكونه وافيا بمعظم الفقه ويسمون الفقه به الامر الثاني من الامور التي تحتمل للمرجحية لبعض
افراد الظنون وليست بمرجحة في الحقيقة هو كون بعض الظنون متيقن الاعتبار بالنسبة الى سائر افرادها
كالخبر الصحيح الاعلائي حيث يعمل به كل من يعمل بالباقي بخلاف العكس اذ ليس كل من يعمل به ان يعمل

بالباقي

بالباقي من الشهرة وغيرها فاذا كان احد افراد الظن كذلك فلا ريب في رجحانه على الباقي وصحة الحكم بكونه
المتيقن الثابت حجيته من القضية هو ذلك فيجب الاخذ به دون الباقي المشكوك في حجيته ولكن نقول
انه لو اخذ القدر المتيقن مثل الصحيح الاعلائي فلا يكفي لمعظم الفقه ولا يتم المقصود من ترتيب مقدمات
الانسداد اذ الخبر الصحيح الاعلائي يعتبر فيه قيود لا يصير متيقنا الا بحصولها الاول ان يكون الرواة في كل
طبقة مزكى بشهادة عدلين على نحو يعتبر في الشهادة الشرعية لا بالاستناد الى الظنون الرجالية كما هو ديدنهم
في التعديل في الاسناد والثاني ان يكون كل واحد من الرواة مميزا بالاسم والشخص وان لا
يكون مشتركا كما هو شديد في تشخيصه الى الامور الظنية المقررة في تمييز المشتركات الثالث ان تكون الرواية
مقبولة عند الاصحاب بان عمل بها كلهم او بعضهم ولم يرد ذلك ان لا تكون متروكة عندهم قد اعرض
عنها الاصحاب الرابع ان تكون الرواية موثوق الصدور الخامس ان لا تكون معارضة بمثلها او
بما هو اقوى منها فالانصاف ان الخبر الجامع لجميع هذه القيود لا يوجد في تمام الفقه الا اقل
قليل فلا بد من العمل بغيره من الظنون في اتمام الفقه الامر الثالث من الامور المذكورة المحتملة
للترجيح هو ان يكون بعض الظنون مظنون الاعتبار دون بعض كما قد يدعى ذلك بالنسبة الى الاخبار
فيكون اولى بالعمل والترجيح من الظن المشكوك الاعتبار او موهومه لان في الاول قد حصل وصفان
احدهما القرب الى الواقع والاخر القرب الى ما هو بدل الواقع وجابر لمصلحته عند الفوات بخلاف
الثاني اذ ليس فيه الا القرب الى الواقع فيكون ذلك نظير امرين احدهما قد حصل
الظن بكونه عود الخنير والاخر قد ظن كونه عود الخنير والظن بانه لو لم يكن عود الخنير فلا اقل
يكون بدلا عنه ومفيدا اثره في رفع البرص وغيره فلا ريب في ان العقل يحكم باستعمال
الثاني في الاول فهذا المقدار يكون مرجحا لتعيين بعض الظنون دون بعض والجواب عن ذلك
اولا ان الاول عدم وجود مصداق مظنون الاعتبار بعد اجراء دليل الانسداد اذ الفرض ان من
يقول بالانسداد يحكم ببطلان جميع مدارك الفقه ما هو ظن خاص على مذهب غيرهم مثل ما تقدم من
منع وجود المفهوم لآية النبأ وعدم تحقق الاجماع والسيرة لحجية الاخبار فلم يبق حينئذ مدرك لحجيتها

حتى يحصل الظن منه بالنسبة الينا والا فيلزم القول بالظن الخاص ان لم نبطل تمام مدارك القائلين بالظن
الخاص فلا معنى لكون بعض الظنون مظنون الاعتبار بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد اذ انا في انه بعد
فرض وجود مظنون الاعتبار لا دليل على اعتبار هذا الظن في كونه مفيدا للتعيين بما صار حجة بالقضية
المهملة اذ العقل لا يحكم بمجرد ملاحظة كونه مظنون الاعتبار ان الظن الذي جعل حجة في ضمن القضية
المهملة التي هي نتيجة دليل الانسداد هو هذا الظن لا غير وبعبارة اخرى اما ان نقول بتقرير الحكومة فيفيد
عموم النتيجة او نقول بكون العقل كاشفا عن حكم الشارع حينئذ بجواز العمل بالظن في الجملة وحينئذ
فلا وجه لاعتبار هذا الظن في تعيين مصداق النتيجة وتميز الحجة عن غيرها فيكون الظن بالاعتبار كعدمه
فلا يفيد تعيين ما هو مظنون الاعتبار وكذلك في المثال فان العقل لا يحكم بان عمود الخيمة ليس
الا هذا العمود بل يحكم بتقديمه على الآخر في مقام الاضطرار الى العمل وليس الكلام فيه لما
نحن فيه بل كلامنا هنا في تعيين ما صار حجة بدليل الانسداد كما لا يخفى انتهى وذكر الفاضل النراقي ره
في رد ذلك ان الفرق موجود بين الترجيح والتعيين فان الاول عبارة عن مجرد الميل والاختيار
ويكفي فيه حصول ادنى رجحان في احد الشيئين ولو كان بمرجح ظني واما التعيين فهو الحكم بكون احد
الشيئين هو المطلوب الواقعي بحيث يجب الاخذ به ولا يجوز العدول الى غيره ولا يخفى ان ذلك لا يصح
الا بدليل قطعي فلا يجوز الحكم بالتعيين مع عدم دليل معتبر ولكن ما نحن فيه من قبيل الاول كما صرح
المعمم في منع القول بتخصيص بعض الظنون بانه يستلزم الترجيح بلا مرجح وقد عرفت انه يصح الترجيح
بمثل هذا الرجحان الحاصل من وجود المرجح الظني في بعض الظنون دون بعض فيجوز اختياره دون
الآخر ثم مثل في تقريب هذا المطلب بامثلة منها انه لو حصل التردد للعبد في بعض الاحكام
المرسلة اليه من السلطان فيما بين امور وكان بعضها عنده مظنونا بظن لم يعلم حجيته من جانب
السلطان فيجوز له العمل بالمظنون ولكن لا يجوز له الحكم بوجوب اخذه وكونه هو ما حكم به السلطان معينا
ومنها انه لو قدم الى احد طعامان احدهما الذ من الآخر فله اختيار ما هو الالذ ولا يكون ذلك
ترجيحا بلا مرجح ولكن لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك هذا واورد عليه الشيخ الامام المرتضى

بان المراد

بان المراد من الترجيح في هذا المقام ليس الا هو التعيين اذ المقصود من ترتيب مقدمات دليل الانسداد
انما هو تحصيل العلم بما هو حجة عند تعذر العلم فاذا قلنا بتقرير الكشف وصارت نتيجة الدليل المذكور هو كون
ظن ما حجة عند ذلك وكان ذلك خاليا عن الفائدة لو بقي على اجمالها واهمالها فاردنا تشخيص
الظن الذي ثبت حجيته بالدليل المذكور وتعيين ما جعله الشارع حجة حينئذ ولا ريب في ان الحكم بان هذا الظن
المظنون الاعتبار هو الذي جعله الشارع حجة حين الانسداد دون غيره من الظنون لا يصح الا مع ثبوت
الدليل القطعي على اعتبار هذا الظن الحاصل باعتبار الظن المذكور والمفروض عدمه فلا يجوز تعيين ذلك
لاحتمال ان يكون ما اراده الشارع هو الظن الموهوم الاعتبار او الاعم وليس الكلام في مجرد الميل والداعي
الى الاختيار اذ الدواعي كثيرة لا انضباط لها فربما يكون الميل والداعي في بعض اشد الى الموهوم منه الى
المظنون والحاصل انه لو كان العمل بالموهوم مع اختيار المظنون وترجيحه على ما ذكره جائزا فهذا
عين ثبوت مطلب المعمم وان قال بعدم جواز الاخذ بالموهوم مع ترجيح المظنون ولزوم اخذه فهذا عين
معنى التعيين وقد اعترف هو بعدم بطلانه بدون دليل قطعي على اعتبار الظن المذكور فهذا اعضلة واضحة
لنا في هذا المقام ثم ان بعض من تأخر قال الانصاف انه بعد القول بتقرير الكشف واهمال
النتيجة لا يتم القول بالتعميم اذ الحق ان كلا من الامور الثلثة التي ذكرها صالح للترجيح وان كان
بعضها ارجح من الآخر في ذلك فان الوجه [illegible] منها اعني الاخذ بالقدر المتيقن اقوى
من الباقي بل الاخذ باقوى الظنون اولى من الظن المظنون الاعتبار [illegible] وان امكن ارجاعها الى
الامر الواحد بان يكون قوة الظن من اسباب الظن بالاعتبار او يكون كونه مظنون الاعتبار من اسباب حصول
الظن القوي منه وعلى هذا فيتخير بينها عند التساوي والتعارض او يختار الاقوى منها واما الامور
التي اوردها المعمم على هذه الوجوه فكلها ممنوعة اما الذي ذكره في رد الوجه الاول اعني الترجيح
بقوة الظن فكان هو امرين الاول الاجماع على خلافه بمعنى ان واحدا من الاصحاب لم
يقل بحجية الاسباب بان يأخذ بكل ما حصل منه الظن القوي في كل مورد من الموارد ويترك غيره
فيعمل في مورد بالخبر لحصول الظن القوي منه وفي آخر بالاجماع المنقول لذلك وفي آخر بالشهرة
لذلك وهكذا اما الظن القوي فيه دون الاولين وهكذا بل كل من عمل باحد الاسباب عمل به مطلقا بغير

في جميع الموارد سواء حصل منه الظن القوي ام لا ففيه منع ثبوت هذا الاجماع لان القدماء كانوا
يعملون بكل ما كان موثوقا به ~~بالصدور~~ ولم يعملوا بغيره ولو كان من افراد الخبر واما الثاني ففيه عدم
انضباط مراتب الظن ففيه ان مرتبة الاعلائية اعني الاطمينان مضبوطة واما ما ادعاه في رده
من عدم كفاية مرتبة الاطمينان لمعظم الفقه ففيه منع لان المراد من الاطمينان هنا هو
الاطمينان بالصدور لا الاطمينان بالحكم لان الاطمينان بالحكم لا يحصل الا من الامارة البسيطة والمراد
بها ما لم يكن لها جهات ومقدمات كالاجماع المنقول والشهرة واما الامارة المركبة اعني ما كان
له جهات ومقدمات ~~في الاتصال الى المطلوب~~ كالخبر الواحد فان فيه جهة دلالة وجهة
سند وجهة ~~غيرها من الجهات~~ فلا يحصل منها الاطمينان بالحكم الحاصل منها هو الاطمينان
بالصدور مع ان اكثر الامارة من قبيل الثاني فلا بد من ان يكون المراد من الاطمينان هو
الاطمينان بالصدور فعلى هذا فنقول ان الامارة الموثوق بصدورها في غاية الكثرة
بحيث يكتفى بالفقه من قسم الخبر خاصة فضلا عن غيره من الامارات
على الوجه الثالث هذا الكلام في منع ما اورد على الوجه الاول وفيه مواقع للنظر الاول ان ما ذكره في منع الاجماع
من عمل القدماء بالموثوق فاسد من جهة ان عملهم كان بالوثوق بالصدور من جهة كونه حجة
بالخصوص حيث لم يكونوا قائلين بالانسداد الا بالوثوق الى الحكم من جهة الانسداد وطريق العلم والظن الخاص
كما هو محل الكلام فما ذكره امر خارج عن فرض البحث وغير مفيد في منع الاجماع المذكور الثاني ما ذكره
في منع عدم كفاية الاطمينان بالفقه من ان المراد هو الاطمينان بالصدور ففيه اولا انه لم يقع لفظ الاطمينان
هنا في معقد اجماع او في اطلاق شرعي حتى يفسر المراد فالمراد الذي اراد بيان مراده هنا
ولو اراد ان الذي يصلح لان يراد من الاطمينان هو الاطمينان بالصدور فهو باطل لان المفروض
في الدليل انما هو انسداد سبيل العلم بالاحكام لا بالصدور والثابت ما ثبت حجيته بذلك انما
هو الظن بالحكم لا الظن بالصدور فلا ربط للاطمينان بالصدور بالنسبة الى دليل الانسداد حتى يراد
منه ذلك هنا الثالث ما ذكره من انه في تعليل ذلك بان الامارة البسيطة انما يحصل منها

ومما تبين من تنويع الاخبار فانا لا نجد منها زمان العلامة ومن عليه الاربعين ولذا اعترض على بعض الاشتراريات في بعض كلماته بالاصطلاح بانه حيث قال ان الاخبار الحسن غريب في زمان احمد بعد التضعيف والاخبار بعد التنويع الاخير من العلامة

فان قلت ان الدليل على كون قوة الظن مرجحا ومعينا قلت اولا ان ذلك مسلم عند الخصم ولذا السند في عدم التبعيض بعدم كفاية دون عدم صلاحية القوة للمرجحية

الاطمينان بالحكم دون الامارة المركبة ففيه انه لا ملازمة بين ذلك وبين كون المراد من الاطمينان هنا هو
الاطمينان بالصدور مضافا الى منع عدم حصول الاطمينان بالحكم من الامارة المركبة مطلقا اذ ربما يحصل
من الخبر الصحيح المعمول به الاطمينان بالحكم ايضا الرابع ما اجاب به عما اورده على نفسه من كون
الدليل على مرجحية قوة الظن هو حكم العقل او كشفه فيه ان الاول اعني حكومة العقل بترجيح الظن
القوي انما هو من باب علاج الواقعة عند التحير فيكون فانما يفيد مجرد الترجيح في الاختيار لا يثبت
تعيين ان ما ثبت حجيته بدليل الانسداد هو ذلك وان هذا هو الذي جعله الشارع في حق من تعذر
عليه العلم مع انه اعترف بان المقصود في هذا المقام هو التعيين لا الترجيح واما الثاني فهو
لا يكفي بناء على مذهب هذا القائل لانه هو الذي اورد سابقا على تقرير الكشف تبعا للفاضل النراقي
بان العقل كيف يعلم ان الذي جعله الشارع حجة ليس الا الظن اذ الاحكام مبنية على المصالح
والمفاسد الكامنة فيجوز ان يكون ما جعله الشارع حجة شيئا آخر غير الظن مثل الاستخارة
والقرعة بل الوهم ايضا لاحتمال وجود مصلحة فيها راجحة على مصلحة العمل بالظن ولكن خفيت
علينا فلا يجوز كشف العقل وتعيينه للظن القوي بناء على ذلك وان كان الاستكشاف ممكنا
بناء على مذهبنا كما عرفت سابقا في جواب هذا الايراد الذي اورده هذا البعض وهو ان
الشارع لما لم يعلم بجعل غير الظن من المذكورات ولم يجعل لها طريقا عقليا بالنسبة
الينا فتكليفنا بشيء منها تكليف بالمحال اذ هو تكليف بلا بيان واما الظن فهو وان كان
مثلها في عدم ثبوت الاعلام بالجعل الا ان الطريق العقلي موجود فيه وهو الاقرب الى الواقع
فلا بد ان يكون ما جعله الشارع هو ذلك اي الظن لا غيره ولكن قد عرفت كون ذلك خلاف مذهب
هذا البعض فهذه غفلة واضحة منه قال واما الجواب عما اورد على الوجه الثاني وهو الاخذ بالقدر
المتيقن من انه غير واف للفقه فنوجهين الاول ان القدر المتيقن اعم من القدر المتيقن الحقيقي
وهو ما لم يوجد فوقه قدر متيقن مثل ما فرضه المورد من الخبر الصحيح الاعلائي الجامع للقيود المذكورة

ومن القدر المتيقن الاضافي وهو الذي كان متيقنا بالنسبة الى ما هو اسفل منه مثلا ان الخبر الفاقد لواحد
من القيود المذكورة متيقن بالاضافة الى ما هو فاقد للقيدين منها وما كان فاقدا للقيدين متيقن بالنسبة
الى ما كان فاقدا للثلاثة منها وهكذا فاذا لم يكن القدر المتيقن الحقيقي كافيا اخذنا بالقدر المتيقن الفاقد
لاحد القيود الجامع لما فيها وان لم يكن هو كافيا ايضا اخذنا بالفاقد القيدين وعلى هذا القياس فيمكن بذلك
الاخذ بالقدر المتيقن الكافي الثاني انه يمكن الاخذ بالقدر المتيقن الحقيقي ايضا مع تحصيل القدر
الكافي بان يؤخذ اولا بالقدر المتيقن من بين الظنون الخاصة وهو الخبر الصحيح الاعلائي الجامع
او الخبر الموثوق الصدور بناء على المختار وحده بل جعلها من القدر المتيقن هنا مبني على المسامحة
لكونها المتيقن قبل دليل الانسداد فاذا اخذنا باحد النوعين وبنينا على ما حققناه في محله من
عدم الفرق في ما كان من الظنون الخاصة بين ان يدل على حكم فرعي او على مسئلة اصولية
فاذا وجدنا فيما بين الاخبار الكثيرة التي دلت على حجية خبر الثقة يعني الخبر الذي كان راويه
ثقة هو ورعا ولا لا الخبر الموثوق الصدور خبرا واحدا كان من احد النوعين اما من الصحيح
الاعلائي او الموثوق الصدور فيثبت حينئذ حجية خبر الثقة ويكون من قبيل القدر المتيقن لان
ما ثبت حجيته بالقدر المتيقن انه متيقن في الحقيقة بل لو دل خبر الثقة ايضا يؤخذ على حجية
شيء من الامارات الضعيفة كما دل الخبر المرتبط بالخبر الوارد في اصول الفقه والبيان
المأخوذ من سوق فيه مسلم وكافر وقال اذا كان الغالب عليه المسلمين فلا باس فدل هذا الخبر
على حجية الغلبة بل فقه فاذا كانت الغلبة حجة بحكم الخبر فثبت حجية ما هو اقوى من الغلبة
من الامارات مثل الشهرة والاستقراء او طريق الاولوية وهكذا الى ان يؤخذ الا القدر المتيقن مما ثبت
بدليل الانسداد وهو مرتبة الاطمينان او مرتبة قريبة منه فينضم الى ما تحصل من القدر المتيقن
من الظنون الخاصة وما ثبت حجيته به فيحصل القدر الكافي للفقه بل لا يحصل الاطمينان الذي
هو القدر المتيقن من دليل الانسداد باعتبار خبر نوع آخر من الظنون والامارات كان

تحصل

حصول الاطمينان باعتبار الشهرة او الظن الحاصل من الاجماع المنقول فتصير ذلك حجة حينئذ
لكن هذا امر مبني على ان يكون تعيين العقل للاطمينان محلا وجه الحكومة على ما بيناه في الجواب عما اورد
على الوجه الاول حيث لا يوجد الفرق بالنسبة الى حكم العقل بين المسئلة الفرعية والاصولية واما
اذا قلنا بكونه على وجه الكشف فلا يختص بالفروع ولا يجوز التعدي الى جعله حجة في المسائل
الاصولية اذ لم يعلم من الشارع بمقتضى المقدمات المرتبة في دليل الانسداد ازيد من اعتبار
الاطمينان في الاحكام الفرعية انتهى ما ذكره وفيه نظر من جهة ان الاخذ بالقدر المتيقن
من بين الظنون الخاصة مما لا ارتباط له بالمخترعة اذ لو كان الظنون الخاصة موجودة
قبل الانسداد على ما اعترف به في ضمن كلامه فلا مجال لاجراء الانسداد الا ان يقول بعدم
كونه وافيا اذ لم ينضم اليه ما يحصل من القدر المتيقن بدليل الانسداد ولكن دعوى ذلك
لا تصح مع ما ذكر من التوسعة فيما حصل من القدر المتيقن من الظنون الخاصة اذ لم يبق
امارة الا ثبت اعتباره باقراره فيه بل هو عين ثبوت مطلب المعترض ولو من وجه آخر مع ان
جميع ذلك انما هو فرض وتخييل اذ القائل بالظن المطلق قد ابطل جميع ادلة الظنون
الخاصة ولم يثبت عنده دليل واحد على حجية خبر الثقة والا فلا معنى لحكمه بانسداد طريق
العلم والظن الخاص فثبوت اعتبار الخبر الموثوق الصدور بل الخبر الصحيح الجامع للقيود الغير المفيدة
للقطع عنده اول الكلام قبل اجراء الانسداد وبالجملة فلا وقع لهذا الكلام اصلا فتدبر
ثم قال واما الجواب عما اورد على الوجه الثالث وهو الاخذ بمظنون الاعتبار من عدم الدليل
على اعتبار هذا الظن فلا يصلح لان يكون معينا فبان العمل بهذا الظن من باب الضرورة حيث ان الامر
دائر بين الاقل والاكثر فيتعين ان يؤخذ بهذا الظن ويترك الباقي او بين العمل بجميع اقسام
الظنون فالعقل يحكم بالاخذ بالاقل لان الضرورات تقدر بقدرها هذا ما ذكره ويعلم ما فيه
مما قدمناه في السابق عند تقرير الايراد من ان حكم العقل بالعمل به من باب الاضطرار

لا يصير تعيينيا لما جعله الشارع حجة حينئذ وانما هو من باب علاج الواقعة لدفع التحير والاضطرار
مع التصريح بكون الكلام في اثبات المعين كما تقدم نقله في اول كلامه ثم قال المجيب المذكور
ان هذا الذي ذكرنا غاية ما يمكن ان يوجه القول بالترجيح ولكن التحقيق ان الذي يصلح لان يكون
مرجحا انما هو الوجه الاوسط اعني الاخذ بالقدر المتيقن دون الوجهين الآخرين اما [illegible] عدم صلاحيته
الاول اعني الاخذ بالظن القوي فلما مر ان الاول انه لو اقتصرنا العمل بالظنون القوية فلا بد من ان
نرجع في موارد الظنون الضعيفة الى الاصول العملية وقد اثبتنا في ضمن مقدمات دليل
الانسداد عدم جواز الرجوع الى الاصول بسبب عدم جواز الاقتصار عليها الثاني الاجماع
على عدم الترجيح بين الظنون بالنسبة الى مراتب الظن بمعنى ان الاخذ من كل واحد من الامارات
انواع الامارات بما هو مفيد للظن القوي من افراده كان ياخذ من افراد الخبر بما هو
مفيد للظن القوي ومن افراد الشهرة العليا كذلك وعلى هذا القياس فهذا امر لم يقل به احد
واما ما ذكرناه من عمل القدماء بالموثوق الصدور فانما هو في فرد واحد وهو الخبر دون سائر
الامارات واما عدم صلاحية الوجه الاخير وهو الاخذ بمظنون الاعتبار فهو لما اشرنا اليه
من عدم وجود الدليل على اعتبار هذا الظن فليس حاله الا كحال سائر الظنون المتعلقة بالاحكام
واما ما ذكرناه من كون ذلك من قبيل الدوران بين الاقل والاكثر فهو ليس في محله لان مورد ما
[illegible] ان يكون الدوران بين الاقل والاكثر في مورد شخصي ولا ريب في ان الامر هنا ليس كذلك
لانه لا اجتماع الظنين في مورد واحد شخصي بل الدوران هنا بين العمل بالظن القوي الحاصل
في خصوص نصاب الزكاة مثلا وبين العمل بالظن الضعيف الحاصل في نصاب الخمس مثلا
فلا يجري قاعدة الاقل والاكثر في مثل ذلك اقول لا يخفى عليك انه لا دليل على هذه التوقفة
الوجه الثاني في ما استدل به القائلين بالتعميم هو عدم كفاية المتيقن لموارد

انتهى ذكره م

الترجيح والتخصيص بالبعض وتحقيق ذلك بوجهين الاول ان اسباب الظن على اقسام ثلثة
مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار اما القسم الاول وهو الذي يحتمل ترجيحه على غيره فهو
منحصر في الصحيح الاعلائي المزكى بتزكية العدلين ولا ريب في ان ذلك غير كاف للفقه فلا بد من التعدي
الى غيره من المشكوكات بل هي ايضا غير كافية لانحصارها في بعض اقسام الخبر فلا بد من الاخذ
بالموهومات ايضا فيثبت التعميم واورد عليه بعضهم بانا نمنع اولا انحصار مظنون الاعتبار في الصحيح
الاعلائي ونمنع ثانيا عدم كفايته بل الصحيح الاعلائي بنفسه كاف لاغلب الفقه الثاني ان مظنون
الاعتبار وان سلمنا كونه كافيا في نفسه الا انه قد عرض عدم الكفاية له من جهة العلم الاجمالي
بثبوت التخصيص والتقييد لها فيما بين المشكوكات فلا بد من الاخذ بالمشكوكات بمقتضى العلم الاجمالي
فيجب حينئذ العمل بسائر اقسام المشكوكات ايضا لوجهين احدهما الاجماع المركب حيث لم يفرق احد
بين اقسام المشكوكات الثاني الاولوية لانه اذا جاز العمل بالمشكوكات المعارضة مع
المظنونات ولو على وجه التخصيص والتقييد فالعمل بما لم يكن له معارض من المشكوكات اولى ثم نعلم
اجمالا بوجود المخصص والمقيد للمشكوكات فيما بين الموهومات فلا بد من الاخذ بالمقيدات والمخصصات
من الموهومات ثم التعدي الى سائر الموهومات للوجهين المتقدمين من الاجماع والاولوية واورد
عليه الشيخ بوجوه ثلثة الاول ان المفهوم مما ذكره من كون سبب التعدي من المظنون الاعتبار هو عدم
كفاية مظنون الاعتبار انه لو كان المظنون الاعتبار كافيا لوجب العمل به ولم يجز التعدي منه الى
غيره وفيه ما عرفت من عدم الدليل على ذلك وعدم صلاحية مظنون الاعتبار للترجيح بمجرد كونه
مظنون الاعتبار على ما تقدم الثاني نمنع اختصاص مظنون الاعتبار بالصحيح الاعلائي حتى يكون [illegible]
داخلا في المشكوكات والموهومات بل كل من الصحيح الاعلائي والصحيح المشهوري والخبر الموثق والضعيف
المنجبر بالشهرة من قبيل مظنون الاعتبار فالعلم الاجمالي الحاصل بالتخصيص والتقييد انما هو فيما هو في
المخصصات والمقيدات التي كانت من افراد المذكورات من المظنون الاعتبار وانما يقتضي

كالصحيح المشهوري والخبر الموثق م

٢ التي كانت من جملة المخصصات والمقيدات م

من الامارات القليلة كما [illegible] والاجماع المنقول فليس العلم الاجمالي بوجود المقيدات والمخصصات فيها باب
الشك فيها ابتدائي يدفع بالاصل فلا وجه للتعدي اليها الثالث منع حجية الاجماع هنا لان وجوب
الاخذ بالمقيدات والمخصصات من اقسام المشكوكات من جهة وجود العلم الاجمالي بكون بعضها مخصصا
ومقيدا في الواقع [illegible] هو حكم عقلي لا موقع للاجماع فيه ومن هنا ظهر بطلان ما تمسك به من الاولوية
اذ لا يلزم من حكم العقل بوجوب العمل بالمقيدات والمخصصات من افراد المشكوكات من جهة وجود
علة فيها موجبة لذلك وهو العلم الاجمالي بمطابقتها للواقع ان يحكم بوجوب العمل بسائر افراد المشكوكات
مع عدم وجود العلة المذكورة فيه بل لا يمكن التعدي اليها فضلا عن الاولوية الوجه الثالث من ادلة
القول بالتعميم ما ذكره بعضهم وهو ان الفرق فيما بين الظنون تحكم من جهة ان الاحتمالات هنا
خمسة الاول ان يكون التكليف بالعمل بظن معين عند الله وعندنا الثاني ان يكون الظن الذي
جعله الشارع حجة ظنا معينا عند الله غير معين عندنا لكن ان اصابه فهو والا فيكون ما اخترناه بدلا
عنه الثالث ان يكون ظنا غير معين عند الله ايضا بمعنى كونه مخيرا فيما بين الظنون الرابع ان
يكون هو شيئا معينا عند الله غير معين عندنا لكن كلفنا الله بالعمل به دون غيره بحيث يعاقب على
مخالفته الخامس ان يكون الواجب هو العمل بكل ظن من الظنون فهذه الاحتمالات كلها باطلة
ما عدا الاخير اما الاول فلعدم ثبوت الدليل المعين عندنا كما هو ظاهر اما الثاني فلاستلزامه
للتصويب اما الثالث فللاجماع على عدم التخيير اما الرابع فلاستلزامه التكليف بما لا يطاق
فبقي الخامس وهو المطلوب اعني التعميم انتهى ولا يخفى ان مآل ذلك الى الوجه السابق الاول
وهو لزوم الترجيح بلا مرجح الوجه الرابع مما استدل به للقول بالتعميم بناء العقلاء حيث
ان بناءهم على عدم الفرق فيما بين الظنون اذا انسد لهم باب العلم وفيه ان ذلك بعد الانسداد
على تقرير الكشف والاهمال ممنوع لان بناء العقلاء على العمل بكل ظن مع فرض علمهم بان [illegible]
قد جعل لهم ظنا من الظنون حجة ولم يتركهم الى حكم العقل غير ثابت بل الواقع خلاف ذلك

كما لا يخفى

كما لا يخفى الوجه الخامس مما استدل به هو الاجماع على عدم الفرق بين الظنون عند انسداد سبيل
العلم وفيه انه لو اريد منه اجماع القائلين بالظن المطلق فهو موهون بسبب قلة القائلين بالظن
المطلق مع اختلافهم فيما بينهم ايضا ومع كون المسألة من المسائل المحدثة فيبعد دعوى الاجماع في مثل
ذلك غاية البعد وان اراد اتفاق جميع العلماء بمعنى انهم متفقون على انه لو فرض انسداد باب
العلم في زمان من الازمنة فيكون الظن حجة مطلقا ولا يوجد فرق فيما بين افراد الظنون ففيه
ان ذلك تخرص على الغيب اذ لم يصرح واحد من القائلين بالانفتاح بذلك وان صرح
بعضهم بصيرورة الظن حجة عند الانسداد على نحو الاجمال من دون تعرض للتعميم او التعيين فكيف
يدعى الاجماع منهم على التعميم الوجه السادس ما حكي عن بعض المشايخ [illegible] وهو اجراء
قاعدة الاشتغال للتعميم وحاصل تقرير ذلك ان الثابت بدليل الانسداد هو وجوب العمل بالظن
في الجملة ولما لم يكن ما هو الواجب العمل من بين الظنون معلوما لنا وكان مترددا فيما بين ظنون
متعددة محصورة فيجب العمل بجميعها بمقتضى العلم الاجمالي هذا واورد عليه بوجوه الاول ان الامر
في هذا المقام دائر بين المحذورين لان كل واحد من الظنون كما يحتمل ان يكون هو الواجب العمل
كذلك يحتمل كونه محرم العمل فلا يجري قاعدة الاشتغال في مثل ذلك واجيب عن ذلك بان
ما علم بكونه منهيا عنه من افراد الظنون كالقياس والاستحسان ونحوهما فهو خارج عن محل البحث
لحصول العلم التفصيلي بحرمة العمل بها واما سائر افراد الظن فليس فيها الا مجرد احتمال التحريم وهو
شك ابتدائي يدفع بالاصل بخلاف احتمال الوجوب حيث نشأ من العلم الاجمالي الثاني ان
~~اجراء~~ مقتضى قاعدة الاحتياط هنا معارض بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن
فكيف يجوز العمل به في مقابلها واجيب عن ذلك بما تقدم سابقا من ان مؤدى العمومات
الناهية عن العمل بالظن لا ينافي العمل بالظن من باب الاحتياط لان المراد منها اما
النهي عن بيان حرمة التشريع او حرمة مخالفة الواقع اما عدم منافاته حرمة التشريع مع الاحتياط
فواضح لعدم التدين والالتزام في العمل بالاحتياط واما على الثاني فلانا لم نعلم المخالفة في مقام
الظاهر الا بمقتضى الاصول كما اذا قام الظن على وجوب شيء او حرمته وكان مقتضى الاصل

من الاباحة فنقول ان العقل يحكم حينئذ بتقديم الاحتياط في العمل بالظن على العمل بمقتضى الاصل
الثالث ان الاحتياط في المسئلة الاصولية قد يعارض الاحتياط في المسئلة الفرعية في بعض
الموارد كما اذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب شيء وقام الظن على عدم الوجوب فيلزم
تقديم الاحتياط في الفروع اذ لا منافاة بين عدم الوجوب وبين اتيانه على وجه الاحتياط
ورجاء اصابة الواقع لانه لا يعتبر في الافعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب فالحاصل
ان العلم بالعمل بالاحتياط في الفروع بمرتبة العمل غير مستلزم لمخالفة العمل بالاحتياط في المسئلة
الاصولية بخلاف العكس فيجب الاخذ بالاول لوجود المقتضي وعدم المانع ولكن حكي عن المستند
الجواب عن ذلك بان اجراء الاصل في المسئلة الاخرى الاصولية مزيل لمقتضى الاصل في المسئلة
الفرعية كما اذا اجرينا اصالة حرمة العمل بالظن في المسئلة الاصولية فيزول اعتبار الظن
القائم على وجوب شيء في الفروع فكذا اجراء الاحتياط في العمل بالظن مزيل لمقتضى الاحتياط
في المسئلة الفرعية اذا قام الظن على عدم الوجوب انتهى واورد على اصل الاستدلال وعلى
الجواب المحكي عنه بان اثبات وجوب العمل بكل ظن من باب الاحتياط لا يثبت كون
الظن حجة شرعية عند الاكثر حتى يجوز تقييد المطلقات وتخصيص العمومات به وهذا ينافي
ما هو مقصود القائلين بالظن المطلق من اجراء دليل الانسداد ومن هنا نظر ما في الجواب
المحكي عنه [2] وتوضيحه ان معنى وجوب العمل بالظن هو تطبيق العمل عليه فاذا فرضنا قيام
الظن على عدم وجوب شيء فليس معناه معنى العمل به الا عدم تعين الفعل عليه لا انه
يتعين عليه عدم الاتيان به ولا انه اذا اختار الاتيان به ان يقصد عدم الوجوب لما عرفت
من عدم لزوم ذلك في الافعال الغير الواجبة واستحباب الاحتياط وانما يحرم التشريع و
الالتزام بالوجوب فاذا تردد الظن الواجب العمل بين ظنون تعلقت بوجوب امور
~~فمعناه ايضا~~ هو معنى العمل بمقتضى العلم الاجمالي فيها هو ان لا يقع شيء من الامور المذكورة على
وجه الوجوب كما لو كان الظن الواجب العمل شيئا ايضا ثم اذا حصل علم اجمالي من الخارج

بوجوب

[2] لان صحة ما ذكره من كون ذلك من قبيل المزيل والمزال [illegible] امرين احدهما صيرورة الظن المخالف للاحتياط حجة شرعية والآخر ثبوت المنافاة بين مؤدى الاحتياطين والمنافاة بينهما في المقام منه

بوجوب امر مردد بين الامور المذكورة فمعنى مقتضى ملاحظة العلم الاجمالي هو الاحتياط باتيان
كل واحد من الامور المذكورة لاحتمال كونه واجبا فلا يجوز على المكلف قصد الوجوب ولا يلزم عليه
قصد عدم الوجوب فاذا لم يوجد المنافاة بين مقتضى الاحتياطين لا يصير الاول مزيلا للثاني
وعدم المنافاة ثم فرع لك من كون الاحتياط في المسئلة الاصولية مزيلا للاحتياط في
المسئلة الفرعية ومقدما عليه او كونهما متعارضين فليس في [illegible] المقام بل مثال الاول كما اذا
تردد الواجب بين القصر والاتمام وفرضنا انه دلت دلالة امارة من الامارات التي نعلم اجمالا
بوجوب العمل ببعضها على تعيين الاول ونفي الثاني فاذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارات
يصير مزيلا لمقتضى الاحتياط في الفروع وهو الجمع بين القصر والاتمام واما الثاني اعني مورد المعارضة
فكما اذا علمنا اجمالا بحرمة شيء من بين اشياء ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم اجمالا بحجية
احدها فيثبت المنافاة بين مقتضى الاحتياطين حيث ان مقتضى الاول هو عدم الاتيان بالجميع ومقتضى
الثاني هو الاتيان بالجميع فيصدق كونهما متعارضين ولكن قد عرفت ان ما نحن فيه ليس من قبيل
المثالين هذا ويتوجه هنا سؤال وجواب وهو انه اذا اتينا على ما ذكرت من مراعات الاحتياط في المسئلة
~~[illegible]~~
الاصولية في غير ما كان مخالفا للاحتياط في المسئلة الفرعية كالظن الدال على وجوب شيء
اعني في الظنون المثبتة للتكليف كالظن الدال على وجوب شيء ومن مراعات الاحتياط في المسئلة
الفرعية اذا تعارض مع الاحتياط في الفروع اعني في الظنون النافية للتكليف المخالفة للاحتياط
كالظن الدال على عدم وجوب شيء فيكون الحاصل من ذلك هو العمل بالاحتياط مطلقا
فيوجب العسر والحرج [3] فلا بد من رفع العسر بترك العمل بالاحتياط في الظنون المخالفة للاحتياط
النافية للتكليف لكونه اولى بالسقوط من الاحتياط الثابت في الظنون المثبتة لرجحان
الثاني في موافقة الظن بخلاف الاول فانه بالعكس فحينئذ فاذا لم يجب الاحتياط في موارد
الظنون المخالفة للاحتياط وكان العلم الاجمالي بحجية بعض الظنون المتردد فيما بين جميع افراد
الظنون وجب الاخذ بالظنون المخالفة ايضا لوجود المقتضي وعدم المانع لان المانع هو الاحتياط
بالعسر فقد ثبت التعميم ووجوب العمل بكل من الظنون المثبتة والنافية

[3] اذ يجمع حينئذ بين العمل بكل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب وكل موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم [illegible] منه

والجواب انه لا يمكن دفع العسر بالعمل بجميع الظنون المخالفة وترك الاحتياط في جميعها كذلك
يمكن بالتبعيض بان نعمل ببعض الظنون المخالفة في بعض موارده وبالاحتياط في البعض الآخر
فلا يثبت التعميم حينئذ ويحصل من ذلك ان قاعدة الاشتغال لا تتم في اثبات التعميم في الظنون
المخالفة لما عرفت انه لا يجوز التعدي بان قاعدة الاشتغال لا تثبت التعدي الى الظنون المخالفة
من جهة معارضة الاحتياط الفرعي وتقدمه عليها فضلا عن اثبات التعميم واما ثبوت التعدي
الى الظنون المخالفة والعمل ببعضها فانما هو من جهة لزوم العسر لا من جهة اقتضاء قاعدة
الاشتغال قال فافهم وفيه ان سقوط الاحتياط الفرعي المانع عن العمل بالظن وان كان بسبب دفع
العسر الا ان المقتضي لوجوب الاخذ بالظن حينئذ انما هو قاعدة الاشتغال ويمكن ان يكون قوله
فافهم اشارة الى ذلك تتميم ذكر بعض المحققين وهو الشيخ الامام المرتضى (ره) انه بعد فرض التنزل
وتسليم كون النتيجة مهملة قد يطلع تعيين ما هو واجب العمل من الظنون بوجوه تلخيص الاول ان يدل
ما هو المتيقن اعتباره بعد الانسداد على حجية بعض الظنون التي يحصل به الكفاية وذلك
وهذا يتصور على قسمين احدهما ان يكون القائم باعتبار بعض الظنون المذكورة متيقنا مطلقا كما اذا
قام فرد من افراد الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر اصناف الخبر وسائر الامارات على
اعتبار بعض ما دونه مثل الخبر الموثوق الصدور او الشهرة او غيرهما فان الثاني حينئذ يصير متيقن
الاعتبار بقيام الظن المتيقن اعتباره على اعتباره وثانيهما ان يكون الظن القائم متيقن الاعتبار
بالاضافة الى ما قام عليه على اعتباره اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الاجماع المنقول
على حجية الاستقراء مثلا فان الاستقراء يصير حجة بعد اثبات حجية الاجماع المنقول ببعض الوجوه
ظنا معتبرا او يلحق به ما هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة
الى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها قال ولكن هذا مبني على ان لا نقول بالفرق في حجية الظن
بعد الانسداد والبناء على اهمال النتيجة بين كون الظن في المسائل الفرعية وبين كونه في
المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان الظن في الجملة الذي قضى به دليل الانسداد انما هو المتعلق

بالفروع

في بيان الوجه الاول انه قد صح

كالاخص بالفروع دون غيرها فالقدر المتيقن انما يكون متيقنا بالنسبة الى الفروع لا غير وما ذكرنا سابقا من
عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقا اليه انما هو مبني على ما هو التحقيق
من تقرير مقدمات الانسداد على وجه الحكومة دون الكشف والقدر المتيقن المفروض انما يبتني على الكشف وفي
بعض النسخ الا ان يدعى ان القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الاصولية ايضا بمعنى ان يدعى
الملازمة الخارجية بين كون الامرين وان لم يكن مقدمات الانسداد مبنية على الاهمال مقتضيا لحجية الظن
في الاصول الا انا وجدنا في الخارج ان كل ما هو متيقن الاعتبار في الفروع فهو متيقن في الاصول ايضا وفيه بالاخص
واما توضيح العبارة فهو ان قوله واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره اه الضمير في قام يرجع
المتيقن اعتباره بالاضافة وضمير اعتباره راجع الى الموصول والمعنى ان يكون مثلا الاجماع المنقول القائم
على حجية الاستقراء مثلا متيقن الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء الذي قام على اعتباره فيصير الاستقراء حجة
اذا ثبت حجية الاجماع المنقول بوجه من وجوه الحجية وعلى هذا فيكون ما ذكره من الحاق الشهرة
بالاستقراء طريقا آخر لتعيين اعتبار بعض الظنون لا مثالا للمتيقن بالاضافة فيكون المراد من
المتيقن مطلقا هو مقابل المتيقن بالاضافة ~~الى ذلك~~ بهذا المعنى بمعنى ان لا يكون اعتباره
متيقن اعتباره مقيدا بالاضافة الى ما قام ذلك المتيقن على اعتباره الاول
هو في طوله بل سواء اضيف اليه او الى سائر الامارات الواقعة في عرضه كان متيقنا مطلقا
ويحتمل توجيه العبارة بوجه آخر وهو ان يكون الضمير في قام راجعا الى القائم المفهوم من لفظ قام
ويكون المراد من المتيقن بالاضافة هو الشهرة في المثال حيث انها متيقن الاعتبار بالنسبة
الى الاستقراء الذي قام على اعتباره قام الاجماع المنقول فتصير الشهرة حجة اذا ثبت اعتبار
الاجماع المنقول القائم على حجية الاستقراء وعلى هذا فالظاهر ان الشهرة تكون من المثال للمتيقن
بالاضافة لا امرا آخر ملحقا بالمقام ولا ينافي ذلك لفظ يلحق في العبارة لامكان دعوى ظهور هذا الاحتمال
وكونه اولى من الاول على ما يتبادر الى النظر القاصر لانه لو كان المراد من المتيقن بالاضافة هو الاجماع

بان يقال انه حجة

المنقول في المثال المذكور فلا وجه لاشتراط ثبوت حجيته من الخارج اذ لو فرض ثبوت حجيته من الخارج
فلا فائدة في فرض كونه متيقن الاعتبار بالنسبة الى ما هو مدلول له وفي طوله كالاخبار
بقي الكلام فيما بني عليه المسئلة من القول بعدم الفرق بين حجية الظن في المسئلة الاصولية
والمسئلة الفرعية مع ما صرح به بعيد هذا تحكما من اختيار الفرق بين التقريرين اعني الكشف
والحكومة في ثبوت العموم بالنسبة الى المسائل الاصولية بناء على الثاني دون الاول فنقول
اما بيان وجه الفرق بينهما فهو ان الاحتمالات في المقام اربعة لان المراد من الاحكام
المنسد فيها باب العلم المذكورة في المقدمات اما مطلق الحكم الشرعي اعم من الاصولي والفرعي
او خصوص الحكم الفرعي وعلى كل من الاحتمالين اما ان تقرر النتيجة على وجه الحكومة او
تقرر على وجه الكشف اما على الاحتمال الاول وهو ارادة العموم في الاحكام مع تقرير الحكومة
فثبوت عموم حجية الظن بالنسبة الى المسائل الاصولية والفرعية واضح لان العقل لا يفرق
بعد تعذر العلم فيما بين الظنون من حيث الموارد والاسباب والمراتب واما على الثاني وهو كون
المراد من الاحكام خصوص الاحكام الفرعية والبناء على تقرير الحكومة فلا يستقل حكم العقل اولا
وبالذات الا بالظنون المتعلقة بالحكم الفرعي لخروج غيره عن موضوع الدليل الا انه يلحق
بحجية الظن المتعلق بالمسئلة الاصولية عليه من حيث استلزامه الظن بالحكم الفرعي بعموم
حكم العقل بحجية الظن الحاصل في الحكم الفرعي من اي سبب حصل واما على الاحتمال الثالث وهو
عموم المراد من الاحكام مع البناء على تقرير الكشف فلا يثبت حجية الظن في الاصول لان النتيجة
بناء على هذا التقرير تكون مهملة بالنسبة الى الموارد والاسباب لان الثابت حينئذ هو حجية الظن
في الجملة واما تعميمها بالنسبة الى الموارد فانما يثبت بوجهين على ما ارتضاه فيما تقدم احدهما
الاجماع على عدم الفرق بين الموارد والثاني لزوم الترجيح بلا مرجح في التخصيص

بناء على تقرير الكشف والاهمال (٢) منه

بالبعض

بالبعض دون آخر ولا ريب في ان كلا واحد من الوجهين لا ياتيان بالنسبة الى المسائل الاصولية
اما الاجماع فلوجود الخلاف فيها واما لزوم الترجيح بلا مرجح فلاندفاعه بوجود المرجح للمنع بالنسبة الى
الاصول وهو لزوم الاهتمام فيها اكثر من مسائل الفروع لاجل كون كل من المسائل الاصولية منشأ احكام كثيرة ولهذا
يذكرون كثيرا ان اثبات مثل هذا الظن بالاصل بالظن او بخبر الواحد مشكل واما على الاحتمال الرابع وهو
احتمال اختصاص الاحكام بالفروع والبناء على تقرير الكشف فعدم ثبوت حجية الظن في المسئلة الاصولية
حينئذ اوضح من الاحتمال الثالث لخروج المسائل الاصولية عن موضوع الدليل حينئذ ولكن يجري الاحتمال الثاني ايضا
من حيث الاستلزام حينئذ كما ذكرناه في الاحتمال الثاني لما عرفت من كون النتيجة على هذا التقرير مهملة
فلا يفيد العموم بالنسبة الى كل ظن حصل في الحكم الفرعي بل القدر المتيقن منه هو ما تعلق بالحكم الفرعي
بلا واسطة فتحصل مما ذكرنا ثبوت العموم بالنسبة الى المسائل الاصولية على تقرير الحكومة على كل تقدير
وعدم ثبوته بناء على تقرير الكشف كذلك الوجه الثاني ان يكون الظن القائم على حجية ظن من
الظنون منحصرا في الواحد كان يكون مظنون الحجية منحصرا في الخبر الصحيح الاعلى لقيام امارة واحدة
على اعتباره فيجب الاخذ بهذا الظن في تعيين ما هو المتبع من بين الظنون لانه لا يثبت بدليل
الانسداد الجاري في الفروع ان الشارع قد جعل شيئا من الظنون متبعا في حقنا عند انسداد
سبيل العلم الى الاحكام ثم نقول ان باب العلم في تعيين هذا المتبع من الظنون عند الشارع فيجري
دليل الانسداد في خصوص هذه المسئلة اعني مسئلة تعيين المتبع فيتعين العمل بالظن فيها واذ
قد فرضنا انحصار مصداق الظن في الخارج في الواحد فيتعين الاخذ به بحكم العقل لعدم جواز
لما عرفت من ان كل مسئلة انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى الاصول تعين
بحكم العقل العمل بكل ظن وجد في تلك المسئلة الثالث ان يكون الظن القائم على تعيين
المتبع متعددا وكان كل واحد منها قائما على اعتبار طائفة كافية في الفقه من الامارات مثل
ان يكون كل من خبر الثقة والاجماع المنقول والشهرة مظنون الاعتبار بكفاية كل واحد منها

٢ لعدم جواز الرجوع الى الاصول فيها حتى الاحتياط لما سيجيء (٢) منه

كافيا لمعظم الاحكام فانه حيث كان كل من الظنون القائمة في مرتبة واحدة ولم يكن اعتبار بعضها مظنونا
دون البعض الآخر فاذا اجرينا الانسداد في مسئلة تعيين المتبع وثبت وجوب العمل بالظن بينها في
الجملة وجب العمل بالكل حينئذ لعدم وجود المرجح بالفرض وبطلان التخيير بالاجماع وعدم جواز طرح الجميع
بمقتضى الانسداد بخلاف ما لو تفاوت واختلف الظنون القائمة في القوة والضعف من حيث
الاعتبار فانه يتعين الرجوع الى الاقوى في تعيين المتبع لوجود الترجيح فيه وكذا لو كان بعضها قائما على
اعتبار الامارة الكافية وبعضها على اعتبار الامارة الغير الكافية فيتعين الرجوع الى ما قام على اعتبار
الامارة الكافية لان الثابت بدليل الانسداد هو ذلك انتهى ثم قال قده وقد تحصل مما ذكرنا
ان الذي ينبغي ان يقال على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف ان اللازم حينئذ هو
العمل بالوجوه التي ذكرنا حيث ان العمل اولا بما هو متيقن من الظنون مطلقا وفي الحاق ما قام
المتيقن على اعتباره به وجهان اقواهما العدم لما بيناه ثم ان حصل الكفاية به فهو والا فيؤخذ بما هو
المتيقن بالاضافة من باقي الامارات فلو لم يحصل الكفاية به ايضا فيؤخذ بما هو متيقن بالنسبة و
بالاضافة ثم لو فرض عدم وجود القدر المتيقن او عدم كفايته فان لم يقم ظن على اعتبار شيء
من الامارات فالواجب هو الرجوع الى كلها لعدم المرجح وبطلان التخيير وان قام وكان متحدا يجب
الاقتصار به لما عرفت وان تعددت الظنون القائمة وكانت متساوية وجب الرجوع الى
جميعها وان تفاوتت الظنون القائمة فالواجب هو الاخذ بما قام عليه ظن متيقن الاعتبار او مظنون
الاعتبار هذا كله على تقدير تقرير دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل
بالظن في الجملة واما على ما قد عرفت ما ينبغي سلوكه حينئذ من وجوب الاخذ بالمتيقن حقيقة او بالاضافة
ثم الاخذ بالظنون الاعتبار بالتفصيل المتقدم واما على ما هو التحقيق من اختيار تقرير الحكومة بمعنى
كون العقل حاكما بعد ملاحظة المقدمات بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية بحيث
يقبح من الشارع تعالى ارادة ازيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاقتصار بما دون ذلك فلا
يتصور التعميم وعدمه بالنسبة الى الاسباب حينئذ لكون العقل مستقلا في عدم مدخلية الاسباب للاوقات
فيما هو المناط للحجية وهو الانكشاف الظني فيحكم بوجوب العمل به من اي سبب

والثاني في ... الشيخ قده حيث قال بعد ذكر وجوه الترجيح والتعميم ان

حصل

حصل كما لا يصح الفرق بينها اذا كان المقصود الانكشاف الجزمي فيما بين اسبابه ولكن الكلام في الفرق
بين مراتب الظنون فيجب الاقتصار على اعلى مراتب الظن وهو الاطمئنان الذي يزول به التحير ويحصل
سكون النفس وبيان ذلك ان الثابت من المقدمتين الاوليين اعني بقاء التكاليف وانسداد
باب العلم وتعذر تحصيل الامتثال التفصيلي انما هو وجوب الامتثال الاجمالي والعمل بالاحتياط واما المقدمة
الثالثة فانما اقتضت ابطال العمل بالاحتياط او الرجوع الى الاصول الشرعية على وجه الكلية وفي جميع الموارد
من جهة لزوم العسر والحرج والخروج عن الدين لا ابطال الاحتياط مطلقا حتى بالنسبة الى بعض الموارد
فعلى هذا يكون الثابت من مجموع المقدمات هو وجوب العمل بالظن في الجملة وترك العمل
بالاحتياط كذلك فيجب العمل بالظن في بعض الموارد والعمل بالاحتياط في بعض آخر ولا ريب
في ان العقل يحكم حينئذ بتعين العمل بالظن القوي البالغ حد الاطمئنان من بين مراتب الظنون
لكونه اقرب الى العلم فالموارد على قسمين احدهما ما يمكن فيه الاحتياط والثاني ما لا يمكن فيه الاحتياط
اما القسم الاول ففيه للتخيير صور الاولى ان يقوم ظن اطمئناني على خلاف الاحتياط الثانية
ان يقوم ظن قريب الى الشك على خلافه الثالثة ان يكون شكية ان لا يوجد تحصيل ظن فيها
اصلا بل كان مشكوكا فاذا دار الامر بين العمل بالظن في بعض تلك الصور والعمل بالاحتياط
في البعض الآخر فلا شك في ان العقل يحكم بوجوب العمل بالظن في الصورة الاولى لكون
الاحتمال الموافق للاحتياط فيها ضعيفا جدا فيجب العمل بالاحتياط في الصورتين الاخيرتين
واما ما لا يمكن فيه الاحتياط فهو على قسمين احدهما ما لم يكن فيه امارة موجبة للظن باحد الطرفين
والثاني ما قامت امارة على احد الطرفين فيعمل بالتخيير في القسم الاول ويعمل بالظن
في القسم الثاني ولو كان ظنا ضعيفا لكونه مرجحا للرجحان ورفع التخيير اذ الموافقة الظنية اولى
من غيرها اذ المفروض عدم جريان البراءة لانتقاضها بالعلم الاجمالي وعدم جريان التخيير لعدم
لكون محله هو عدم رجحان احد الطرفين فتحصل مما ذكرنا هو العمل بالاحتياط في المشكوكات والمظنونات
بالظن الغير الاطمئناني وان الحكم والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمئناني والعمل بالتخيير

في

او مطلق الظن في ما لم يمكن فيه الاحتياط ولا يخفى ان العمل بالظن في موارد التخيير خارج عما ذكرنا
لان التنزل عن العلم التفصيلي ليس الى الاحتياط فيه بل الثابت عند تعذر العلم التفصيلي فيه انما هو
التخيير او العمل بالظن من دون توسط الاحتياط لعدم جريانه فيه قال ولذلك قال صاحب [illegible] وهو جيد
ثم علمنا بوجود اشياء محرمة فيها وكان اقسام القطع بحسب احتمال الحرمة فيها على خمسة اقسام
الاول ما يظن كونه محرما بالظن الاطمينانى في معنى كونه مصداقا للمحرم المعلوم اجمالا [مشطوب]
فيه والثاني ما يظن كونه مصداقا للمحرم بظن غير اطمينانى الثالث ما يشك في كونه محرما واقعيا والرابع
ما يكون احتمال الحرمة فيه موهوما بوهم مقابل للظن القوى المماثل للاول والخامس ما يكون احتمال
الحرمة فيه موهوما في مقابل ظن مماثل للثاني ثم فرض وجود ما يحتمل الوجوب فيما بين
المشكوكات والاخير من الموهومات فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب
فاذا انتفى وجوب الاحتياط في الجميع من جهة العسر واحتيج الى ارتكاب موهوم الحرمة
كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاول اولى من كل واحد من الاقسام فيعمل على
العمل به وبالتخيير فيما يحتمل الوجوب من المشكوكات ومطلق الظن فيما يحتمل الوجوب من الموهوم
المقابل للثاني ثم قال بان ذلك اى العمل بالظن على حسب ما ذكرنا ليس من حجية الظن في شيء
لان معنى حجية الشيء هو ان يكون دليلا في الفقه بحيث يعمل به في موارد وجوده ولا الى غيره ويرجع
الى الاصول في موارد الخلو عنه الى مقتضى الاصول التي تقتضيه امور ولا ريب في ان الظن هنا
ليس كذلك اما في موارد الظن الاطمينانى فلو كان موافقا للاحتياط فالعمل على الاحتياط لا على
الظن اذ لا يدل على ذلك مقدمات الانسداد وان خالف الاحتياط فليس فقد عرفت ان العمل به
ليس الا من جهة رفع العسر اللازم من الاحتياط فالتعويل عليه انما هو بمقدار مخالفة الاحتياط
فلا يجوز التعويل عليه في جهة اخرى نحو ذلك كما لو دار الامر بين شرطية شيء واباحته والتحريم
فالذي يقتضيه مقدمات الانسداد انما هو عدم وجوب الاحتياط باتيان ذلك الشيء لا العمل بالظن
في عدم وجوبه واما الحكم باستحبابه فلا يجوز بالتعويل الى الظن واما في موارد عدم وجود الظن

فلا يجوز

فلا يجوز العمل الا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقع من موارد التكليف المعلوم اجمالا
وان كان لا يقتضيه نفس المسألة فحاصل ذلك هو التبعيض في الاحتياط وتركه في بعض الموارد لدفع
العسر وتعيين العقل لطرح البعض ما كان احتمال التكليف فيه ضعيفا في الغاية فان قلت
فلو عملنا بالاحتياط في المشكوكات والمظنونات بغير الظنون المثبتة للتكليف من الظنون القوية
يلزم العسر فضلا عن العمل بالاحتياط في الموهومات المقابلة للظن الغير القوى فحينئذ وجب العمل
بمطلق الظن في موارد وجوده والرجوع الى مقتضى الاصل في المشكوكات وهذا المعنى يكون
مساويا لمعنى حجية الظن المطلق حيث لا يوجد الفرق في مقام العمل وان لم يطلق عليه اسم
الحجية لكونه في الحقيقة تبعيضا في الاحتياط في الحقيقة من جهة دفع العسر ولكن لا يقدح
ذلك بعد عدم ظهور الفرق في العمل قلت لا نسلم لزوم العسر من العمل بالاحتياط في
المشكوكات المظنونات بالظن الغير القوى النافية للتكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط
في المشكوكات فقط بعد العمل بالظن المطلق في الموهومات المقابلة للظن الغير القوى حتى يلزم
الرجوع فيه في المشكوكات الى مقتضى الاصل ووجه ذلك ان الظنون الاطمينانية الحاصلة
من الاخبار وغيرها من الامارات المخالفة للاحتياط كثيرة في الفقه بحيث لا يلزم من العمل
بالاحتياط في موارد الخلو عنها عسر ولا حرج حتى يحتاج للرجوع الى ما دونها او الى الاصول اما حصول
الاطمينان من غير الاخبار فلانه كثيرا ما يحصل الاطمينان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء
والاولوية واما الاخبار فلان المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن فالاطمينان
بالصدور يحصل غالبا بخبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وان لم يكن اماميا او لم يحصل
الوثوق بكونه صادقا مطلقا اذ قد يتحرز عن الكذب في الرواية والافتراء على الامام بعض
من يتسامح في الكذب في غيرها واما احتمال الارسال واسقاط السند من البين فهو يخالف
ظاهر كلام الراوي حيث ان ظاهر قوله عن فلان عن فلان اتصال الوسائط وعدم السقوط فالاعتماد
عليه من باب الاعتماد على الظواهر حيث فيها افادتها للظن العقلي فضلا عن الاطمينان فاذا فرض

عدم حصول الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد وكون النتيجة تابعة لاخس المقدمات يقتضي لا يقدح

في اعتبار الخبر لان الجهة التي تعتبر فيها حصول افادة الظن الاطمينان في جهة صدق الراوي في اخباره ذلك

عمن يروي عنه والمفروض حصوله واما كون اخباره بلا واسطة فهو ظاهر لفظ لا بأس بعدم افادته

للظن وفيه تأمل من جهة ان اهل ما ذكره هنا لو كان بناء على مذهبه فلا يصح من جهة كون الاطمينان

عنده من الظنون الخاصة مع ان الكلام في بيان ما يجب العمل به بناء على القول بالظن لا بالاسناد واعتبار

الظن المطلق ولو كان على مذهب القائلين بالظن المطلق فما نسب ذكره من كون الحجة هنا في

جهة الصدور بالظن بالصدور محل تأمل وان اكثر توجه شبهة ما بان القائل بالظن المطلق كالا بدان يعمل

بالاحد في الموارد القليلة مما هو ظن خاص عنده من جميع الجهات الا انه يعتقد عدم كفايته فكذلك

يعمل به اذا فرض اعتبار بعض جهات الدليل كجهة الدلالة وعدم سقوط الواسطة وغيرها من باب

الظن الخاص وان كان محتاجا في اتمام بعض الجهات الى الاعتماد بالظن المطلق ولكن وجه

التأمل هو عدم معلومية كون مذهب القائلين بالظن المطلق هو ذلك بل الظاهر من حالهم

خلافه كما يظهر من مذهب الفاضل القمي حيث يقول باختصاص الخطابات الشفاهية بالمشافهين

واختصاص حجية اعتبار اصالة الحقيقة بالمشافهين فلا يكون اعتبار ظواهر الكتاب والسنة في

حق الغائبين الا من باب الظن المطلق كما هو ظاهر ولكن لا يخفى ان ما نقلناه من مذهب الفاضل

القمي لا يدل على ان القول بالظن المطلق يستلزم القول بكون جهة الدلالة ايضا من باب الظن

المطلق لان اختيار الفاضل القمي كون اعتبار الدلالات من باب الظن المطلق انما هو من

جهة قوله بعدم وجود الظن الخاص فيها لاختصاص حجية اصالة الحقيقة بالمشافهين فهو ايضا

يقول بانه لو فرض وجود الظن الخاص فيها لما جاز العمل بالظن المطلق بالنسبة اليها

والمذهب المتعارف فيما بينهم حتى القائلين بالظن المطلق سوى الفاضل القمي هو اعتبار

الدلالات من باب الظن الخاص فحصر ثمرة البحث بجهة الصدور انما هو مبني على

المعروف من مذاهبهم نعم قد يكون الاستشهاد على ما ذكرناه بوجهين آخرين الاول ما ذكره الفاضل

القمي في مقام الالزام على القائلين بالظن الخاص بان العمل بالظن المطلق لابد منه في

الاستنباط الاحكام اذ لو فرضنا تمامية سائر جهات الدليل بالظن الخاص لا يتم من جهة السند لاحتياجها

الى العمل بالظنون الرجالية ومن الواضح انه لا دليل على اعتبارها بالخصوص فيكون الحكم الحاصل من

المجموع معتبرا من باب الظن المطلق لا غير لكون النتيجة تابعة لاخس المقدمات ووجه الاستشهاد

على ما فهمه بعض مشايخنا ان الظاهر من كلامه هو الحكم بانه اذا لم يكن سبيل الى اتمام الحكم الفرعي الا بالعمل

بالظن المطلق في بعض المقدمات فيجوز العمل بالظن المطلق راسا ولو في المقدمات التي يكون فيها

العمل بالظن الخاص فيدل ذلك على ان كل من قال باعتبار الظن المطلق في جهة الصدور فلا بد ان

يجوز العمل به في جهة الدلالة ايضا ولو وجد الظن الخاص فيها ثم رده بان الواجب اولا كان هو العمل

بالظن الخاص في جميع المقدمات فيجوز تعذره بالنسبة الى بعض المقدمات لا يوجب جواز العمل بالظن

المطلق في جميعها لان العقل يحكم وجوبا بان الضرورات تقدر بقدرها هذا ولكن فيه ان مراد

الفاضل القمي ليس على ما فهمه ولا دلالة في كلامه عليه بل مراده ان العمل بالظن المطلق لما كان

لا بد منه في اتمام المسائل فيثبت جواز العمل به في كل ما تعذر فيه الظن الخاص كما لا يخفى الثاني انهم

قد ذكروا في مقام الفرق بين القول باعتبار الظن المطلق وبين القول بالظن بالطريق ما يدل على ان

القائل بالثاني اذا حصل له الظن باعتبار طريق من الطرق فيكون ساويا للظن الخاص عنده في

العمل بخلاف ما اذا لم يحصل له الظن بالحكم الذي هو مؤداه ... الاول

القائل بالظن المطلق لا يتبع حصول الظن بالحكم دون غيره وفيه ان مرادهم من الفرق المذكور هو ان

القائل بالظن المطلق لا يعمل بالظن بالطريق مع عدم الظن بالحكم الا مع وجود الظن الخاص الذي قام على

اعتباره دليل قطعي وبالجملة لا ينفي ان يقول احد بالعمل بالظن المطلق في ظرف وجود الظن الخاص

ولو كان في بعض المقدمات وجميعها ... فان قلت وان ما ذكر في السؤال من لزوم الرجوع الى

مقتضى الاصول من جهة رفع العسر في المشكوكات فلا دليل عليه بل اللازم هو بقاؤها على الاحتياط من

جهة العلم الاجمالي بتحقق التكليف فيها وجوبا وتحريما ولا يلزم العسر فيها بمجردها لقلة المشكوكات

اذ الاغلب حصول الرجحان باحد الطرفين في المسائل فلا وجه لترك الاحتياط فيها حتى بعد ترك الاحتياط

في المظنونات مطلقا حتى يرجع الى مقتضى الاصول مع ان الفرق بين العمل بالاحتياط في جميعها

الاستنباط

وان الرجوع الى الاصول المرددية انما يظهر فيما خالف الاصل المورد للاحتياط ولا ريب في ان العمل بالظن
بالاحتياط من العمل بالاحتياط فيها بانفرادها حضرها مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك
وهو لا يوجب العسر فلا يثبت كون الظن دليلا بحيث يرجع في موارد عدمه الى الاصول والحاصل ان صحة
الرجوع في موارد الخلو عن الظن الى مقتضى الاصل مبني على احد وجوه الاول ان يدعى ان الثابت بحكم
العقل من مقدمات دليل الانسداد انما هو حجية الظن بمعنى حكم العقل بان الظن عند الانسداد
مثل العلم في كونه مرجعا نفيا واثباتا فعلى هذا ينقلب التكليف حقيقة ويحكم بان الشارع لا يريد الا الامتثال
الظني فيجب الاخذ بالظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول الموجودة في خصوص الموارد لان الظن حينئذ
يصير مثل العلم فكما انه لو فرض انفتاح باب العلم او الظن الخاص في الاغلب كان المرجع في الموارد الخالية
عنهما الى الاصل لارتفاع علم الاجمالي الحاصل في اول الامر بتحقق التكاليف بسبب تعيين التكاليف
بالعلم التفصيلي ولو نزعا في الاغلب فلا يبقى علم اجمالي بعد ذلك في ضمن المشكوكات حتى يوجب العمل
بالاحتياط ويمنع عن العمل بمقتضى الاصل فيها فكذلك الظن هنا بناء على فرض حكم العقل بكونه مثل
العلم وفيه ان التامل في مقدمات دليل الانسداد يشهد ببطلان هذه الدعوى لما عرفت من كون
دفع وجوب الاحتياط في المقدمة الثالثة مبنيا على لزوم العسر فيلزم ان يدور الامر مدارها الثاني
دعوى ان الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر فيجب تعيين الرجوع الى الاصول المرددية فيها
وفيه ما عرفت من فساد هذه الدعوى في الغاية الثالث ان يدعى ان العلم الاجمالي الحاصل
في اول الامر بوجود التكاليف المقتضي لوجوب الاحتياط كان منحصرا في موارد الامارات دون
المشكوكات فلا يقتضي فيها لوجوب الاحتياط والعدول عما يقتضيه الاصول في مواردها ويرده
انه يظهر كذب هذه الدعوى ان العلم الاجمالي بالتكاليف كان حاصلا قبل استقصاء الامارات
بل قبل الاطلاع عليها لا بعد تشخيص موارده من موارد المشكوكات وقد مر تضعيف ذلك بالتقارير في
الاشارة اليه فيما بعد بعيد ذلك ثم ذكر الشيخ قده ايضا ان نظير هذا الاشكال يأتي بالنسبة الى الرجوع

الى الاصول اللفظية كاصالة العموم والاطلاق واصالة الحقيقة في المشكوكات بعد خلوها عن وجود امارة
مفيدة للظن بعد البناء على العمل بمطلق الظن في المظنونات ووجه الاشكال هو انهم قد اخذوا
في مقدمات دليل الانسداد انه لا يجوز الاستناد الى العمومات والاصول اللفظية في العمل بالاحكام
لحصول العلم الاجمالي بعروض المقيدات والمخصصات الكثيرة لها فيما بين الامارات فيعرض لها الاجمال
من هذه الحيثية وبذلك يتم اثبات الانسداد ثم اذا كان مقتضى المقدمات هو مخالفة الاحتياط
بالعمل بالظن في موارد حصول الظن من الامارات الخاصة من جهة دفع العسر اللازم من العمل
بالاحتياط في جميع الموارد فلا يقتضي مجرد ذلك جواز الرجوع الى الاصول اللفظية والعمومات
في موارد الخلو عن الظن والامارات الخاصة لبقائها على اجمالها وعدم زوال العلم الاجمالي
المانع عن العمل بها قبل ذلك حيث ان المفروض عدم[2] حجية الظن وصيرورته مثل العلم في
تعيين موارد التكليف المعلوم التقييد والتخصيص المعلومين اجمالا حتى ينحل العلم الاجمالي
الى العلم التفصيلي في موارد الظن والى الشك الابتدائي في موارد عدم الظن فيثبت
جواز الرجوع فيها الى الاصول اللفظية ان وجدت فيها والا فالى الاصول العملية وبيان
ذلك بالمثال هو انه اذا اردنا التمسك باوفوا بالعقود مثلا على صحة عقد اسمه قامت
امارة كالشهرة او الاجماع المنقول على فساده فقالوا لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الاجمالي
بخروج كثير من العقود عن هذا العموم كبيع الاعيان النجسة وبيع المجهول وغيرهما من العقود
الفاسدة او الجائزة كالوكالة حيث لا يجب الوفاء بها ثم اذا وجب العمل بالظن من جهة عدم
لزوم العسر من الاحتياط في الجميع فاذا حصل الشك في صحة عقد لم تقم على حكمها امارة
خاصة مفيدة للظن فلا يصح القول بان الواجب هو الرجوع الى عموم الاية لما عرفت
من ان اجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط في موارد الظن بعدم

[2] ثبوت خ

التكليف وأما دفع هذا الإشكال فينحصر كالإشكال السابق في منع أحد أمور ثلاثة أحدها كون
نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بحيث يصير مثل العلم لم يرتفع العلم الإجمالي في الظواهر بسبب قيام الظن
في كثير من مواردها كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى العلم الإجمالي في الباقي وفيه
ما عرفت من عدم اقتضاء مقدمات الانسداد ذلك الثاني كون العلم الإجمالي الحاصل في الظواهر
مختصا بموارد الأمارات المفيدة للظن بالتقييد والتخصيص فلا مقتضي للاحتياط في المشكوكات
ولا مانع من الرجوع إلى الظواهر فيها سواء ثبت حجية الظن أم لا الثالث وفيه ما أشرنا إليه من
أنه يدل على بطلان هذه الدعوى أن العلم الإجمالي كان حاصلا قبل استقصاء موارد الأمارات
ويوضح ذلك ما تقدم سابقا من أن المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم
الإجمالي وعدم دخوله هو تبديل طائفة من المحتملات التي قد علم بدخلها في العلم الإجمالي
بهذه الطائفة المشكوكة دخولها فيه فإن لم يتغير مقدار التحصيل العلم الإجمالي من السابق بانفرادها
فإذا حصل العلم الإجمالي بضم هذه الطائفة المشكوكة إلى السابق كانت من أطراف العلم الإجمالي
والأول فلا الثالث قيام الإجماع بل الضرورة على أن المرجع في المشكوكات هو العمل بالأصول
اللفظية إن كانت وإلا فالأصول العملية وفيه أن هذا الإجماع إنما هو بالنظر إلى ملاحظة
الأصول في أنفسها وأما مع طرو العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة
فالإجماع على اشتراط العمل بالأصول مطلقا لا على ثبوته وقد تحقق مما ذكرنا أن مقدمات
دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة في الاستنتاج منها في إثبات جواز العمل بالظن
وعدم الفرق فيما بين الأسباب إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله
كالعلم أو كالظن الخاص وأما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود بعين وإن كانت
نتيجتها على تقدير تماميتها هو ثبوت حجية الظن إذ المفروض الاستكشاف عن جعل الشارع للظن
عند الانسداد إلا أن الإشكال بل المنع في استنتاج تلك النتيجة منها فإن كشف تقرير

اثبات

اثبات حجية قسم من الخبر بالخصوص بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه محذور كان أحسن وإلا
فلا تتعدى على تقرير الكشف بما ذكرنا من المسلك في آخره من الأخذ بالمتيقن أولا ومظنون
الاعتبار ثانيا وعلى تقدير الحكومة ما بينا هنا أيضا من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن
الاطمئناني بالحكم أو بطريقه أمارة دلت عليه وأما فيما لا يمكن الاحتياط فيه فالمتبع هو مطلق الظن
إن وجد وإلا فالتخيير وحاصل الأمر هو عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن
ومن الأمور التي ينبغي التنبيه عليه هو أنه قد يورد الإشكال على المتمسكين بدليل
بدليل الانسداد من جهة خروج القياس والمنع عن العمل بالظن الحاصل منه ولكن هذا الإشكال
إنما يتوجه على مذهب من يقول بتقرير الحكومة دون مذهب من يقول
بتقرير النتيجة على وجه الكشف وبيان ذلك أنك قد عرفت أن معنى الحكومة هو كون
العقل مستقلا بجواز العمل بالظن بعد تحقق مقدمات الانسداد وبقبح تكليف الآمر
بأزيد من ذلك واقتصار المكلف بما دونه فهذا الحكم العقلي الكلي لا يتفاوت بالنسبة
أسباب الظنون فلا يجوز للشارع النهي عن بعض الظنون الحاصلة من بعض الأسباب كالقياس
لما عرفت من حكم العقل بقبح ذلك عليه وإلا فلا يتصور استقلال العقل بالنسبة إلى سائر
الأسباب لوجود احتمال نهي الشارع عن كل واحد منها إذا فرض عدم ترتب القبح عليه لأن
احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه وأما على تقرير الكشف فلا يرد الإشكال
أصلا لما عرفت من كون القضية حينئذ مهملة فاستكشاف العقل عن تجويز الشارع للعمل بالظن
عند الانسداد في الجملة لا ينافي نهي الشارع عن العمل بخصوص أمارة من الأمارات فلو
قال بالتعميم بأحد المعممات فإنما هو بالنسبة إلى ما عدا ذلك كما يعلم من ملاحظة المعممات
السابقة وأجيب عن هذا الإشكال بوجوه الأول ما نظر إليه من الفاضل القمي وحاصله

منع حرمة العمل بالقياس بالنسبة الى زمان الانسداد فيبقى عموم حكم العقل بحاله ولكن اورد عليه
صاحب الفصول بان هذا المنع ان كان راجعا الى القيد اعني كون حرمة القياس ضرورية فهذا لا يدل
على نفي الحرمة لجواز ثبوتها بغير الضرورة من الادلة ولو كان راجعا الى المقيد اعني نفس حرمة العمل بالقياس
فهذا امر ما قال به ابن الجنيد وانتهى امره من انكار الناس عليه الى ان فرّ من البلاد ثم اشتهر
وتاب ورجع فتجويز العمل بالقياس مع وجود الكتاب والكتب الاربعة واضح البطلان عند الامامية
هذا اورده الشيخ قده كلام الفاضل القمي بما يرتفع به ايراد صاحب الفصول وهو ان حرمة
العمل بالقياس ان كانت من جهة الاخبار المتواترة معنى فلا دلالة فيها لما نحن فيه لان بعضها
في مقابلة معاصري الائمة عليهم السلام الذين كانوا اتباع المتفقه الاصغر ويخالفون معهم باجتهادهم واستحسانهم
الحاصل من القياس والاستحسان وبعضها انما تدل على الحرمة من جهة عموم حرمة العمل بالظن
وبعضها دلت على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين وادائه الى مخالفة الواقع غالبا
وبعضها دلت على الحرمة او وجوب التوقف اذا لم يوجد ما عدا القياس اما عدم شمول القسم الاول
والثاني والاخير فلوضوح اختصاصها بصورة الانفتاح والتمكن من الوصول الى ائمة الهدى
وارادة التوقف بالرجوع اليهم واما الثالث فلعدم العلم بالواقع في زماننا المفروض حتى
نظهر المخالفة فلا تدل على حرمة العمل بالقياس وجعله وسيلة الى الكشف عن صدور الاحكام عن
عن النبي او احد الائمة عليهم السلام مع عدم التمكن من تحصيل العلم بها ولا الطريق الشرعي وان كان
الدليل على الحرمة هو الاجماع والضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انهما مسلمان بالنسبة
الى العمل بالقياس في الجملة اعني زمان التمكن من العلم ووجود الامارات الخاصة واما دعوى
الاجماع او الضرورة على حرمة العمل به مطلقا وفي كل زمان حتى في زمان الانسداد فهو ممنوع
لان ذلك ان كان من جهة وجود خصوصية في الامارات السمعية فالمفروض عدم ثبوت خصوصية
فيها في زمان الانسداد وان كان من جهة خصوصية في القياس فالكلام في حجيته على القدم

الامارات

الامارات السمعية عليه فهو اول الكلام ثم قال الشيخ قده بعد هذا التوجيه لكن الانصاف ان اطلاق
بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم للعلم بل العلم بان القياس ليس مما
يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو حينئذ بعض حيثيين وجود الادلة السمعية لو كانت
غير نافية الاعتبار ضروري البطلان في المذهب الوجه الثاني ما ذكره الفاضل النراقي وهو انا نمنع
حصول الظن من القياس وانه بعد ذلك وجوه الاول ملاحظة ما ورد في الشرع من النهي عن
العمل بالقياس الثاني مشاهدة ما وقع في الشرع من الجمع بين ما يتراءى متخالفة والتفريق
بين ما يتخيل متوالفة الثالث التامل في ما دل من الاخبار على كون غالب المخالفة مثل
قوله ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وغير ذلك مما يمنع
عن حصول الظن بكون مؤدى القياس مطابقا لحكم الله واجاب الشيخ قده عن ذلك بان انكار
حصول الظن من القياس على سبيل الكلية مخالفة للوجدان لحصول الظن من القياس في بعض
الاحيان وان كان ما ذكره موهنا قويا موجبا لارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر الا انه
لا يصح منعه دائما واما قضية الجمع بين المختلفات وكذا العكس فانما هي اقل قليل بالنسبة الى
موارد الجمع بين المؤتلفات والتفريق بين المختلفات فلا يصح منع حصول الظن منه
دائما ولكن قد يحصل من القياس القطع وهو المستنبط المناط القطعي والفحوى فالاولوية
الاعتبارية من اقسام القياس ولا ريب في افادتها الظن وليس سبب حصول الظن فيها
الا استنباط المناط ظنا واما الادلة وجود هذا المناط في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن
بكون هذا المناط مناطا حتى يتخيل الفرق بينه وبين سائر اقسام القياس الوجه الثالث
ما ذكره الفاضل القمي ايضا وهو ان نتيجة مقدمات دليل الانسداد انما هي جواز العمل بما يفيد
الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى منه وبالجملة هو يدل على حجية الامارات الظنية
لا على حجية مطلق الظن النفس الامري والاول قابل للاستثناء اذ لا يقبح ان يقال انه يجوز

العمل بكل ما يفيد الظن الا ما منعه الدليل القطعي فبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون
سائر الادلة المعتبرة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة يلزم الاخذ بما هو الاقوى
وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع ويكون مفاد الاقوى ظنا والاضعف وهما
فيؤخذ بالظن ويترك غيره هذا الكلام رفع مقالة وكان نظره الى ان منشا الاشكال هو كون نفس الظن
عنوانا لحكم العقل فلا يجوز تخلف الحكم عنه في كل ما يوجد الظن فيه فلذا صرف الكلام الى الامارة رعاية
ان النتيجة حينئذ تكون قابلة للاهمال فلا ينافيها النهي عن بعض الامارات كالقياس وفيه اولا ان
عدم جواز تخلف حكم العقل لا يتفاوت بالنسبة الى العناوين فلو كان العنوان هو الامارة الظنية
او ما يفيد الظن اما فعلا او شأنا فيجب اطراد الحكم بالنسبة الى جميع افرادها وثانيا يرد عليه ما ذكره في النتيجة
ان نتيجة دليل الانسداد وجوب الرجوع الى الظن وهذا لا يتغير بتغير العبارات فان وجوب الرجوع
الى الامارات الظنية ايضا ماله الى الرجوع الى الظن اذ من الواضح انه ليس لذات الامارة مدخلية
في الحجية واما جعل النتيجة مهملة فقد عرفت انه لا يصح بناء على تقرير الحكومة واما بناء على تقرير الكشف
فقد تقدم عدم ورود الاشكال بناء على تقرير الكشف اصلا فكلامه لا يخلو من التهافت فتامل
الرابع ما اجاب الفاضل القمي ره ايضا وهو ان مقدمات دليل الانسداد انما توجب حجية الظن
فيما تحقق فيه الانسداد واما في موارد القياس وشبهه من الامارات المنهية فلا تجري فيها دليل الانسداد
لانفتاح باب العلم فيها بمعنى انا نعلم حرمة العمل على مؤدى القياس ونعلم ان حكم الله غيره فيجب
الرجوع في تعيين حكم الله الى سائر الادلة فان كان مؤداها مخالفا لمؤدى القياس فيعلم انه يكون
حكم الله وان وافق مؤداها لمؤدى القياس فيكون باطلا من حيث كونه مؤدى القياس ويكون
صحيحا من حيث كونه مؤدى سائر الادلة فيؤخذ به من هذه الحيثية والذي يرد عليه وجهان الاول ما اورده
صاحب الفصول ره وهو ان المراد من ~~البطلان~~ بطلان مؤدى القياس من حيث كونه مؤدى
القياس ان كان هو مجرد حرمة الرجوع الى القياس فهذا لا يرفع الاشكال لان انفتاح

باب العلم

باب العلم في حرمة العمل بالقياس التي هي من المسائل الاصولية لا دخل لها بانفتاح باب
العلم في الاحكام التي منها مؤدى القياس حيث لم يعلم كونه حكم الله في نفس الامر او خلاف
حكم الله فالعلم بحرمة العمل بالقياس لا يثمر في ذلك لانه كان حاصلا لنا سابقا ومع ذلك كنا
نتكلم في ورود الاشكال وان كان المراد بطلان المؤدى بحسب الذات وفي نفس الامر فهذا لا يمكن
اجتماعه مع حيثية الصحة اذ الشيء الواحد لا يكون باطلا بالذات وصحيحا بالذات الثاني ما اورده
الشيخ قده وهو ان انفتاح ~~...~~ العلم بذلك انما حصل من ملاحظة ما ورد من النهي عن
العمل به ولا كلام لنا في ثبوت الحرمة ووجوب الامتناع بعد تحقق النهي ووقوع المنع انما
الكلام في صحة هذا المنع على الشارع وفي جواز نهيه عن العمل بالظن الحاصل من القياس
بعدما عرفت من حكم العقل بكون التكليف عند الانسداد هو العمل بالظن وانه يقبح على
الآمر ارادة ازيد من ذلك ولا ريب في ان مورد القياس وموارد سائر الامارات متساوية
فلو جاز للشارع النهي عن العمل بالقياس فيجوز ان يمنع عن امارة اخرى من الامارات ايضا
فلا يتصور استقلال العقل بوجوب الرجوع الى الامارات فالكلام هنا في توجيه صحة المنع لا
في تحققه الوجه الخامس ما اجاب به صاحب الفصول ره وهو ان خروج القياس من باب التخصص
لا التخصيص لان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على حجيته دليل وتوضيح ذلك على ما ذكره
الشيخ قده هو ان العقل يحكم بعد ملاحظة المقدمات المذكورة من بقاء التكليف وتعذر تحصيل البراءة
اليقينية باعتبار الظن بتحصيل البراءة الظنية وقيامها مقام العلمية حينئذ فاذا حصل بواسطة منع
الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بامارة مخصوصة كالقياس فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل
بوجوبها او يدخل في تحت موضوع حكم العقل ويزيد ذلك وضوحا اذا لاحظت حكم العقل في حال
الانفتاح بحرمة العمل بالظن فاذا فرض امر الشارع بالعمل بامارة ظنية فهذا لا يوجب تخصيصا في
حكم العقل ولا يلزم منه قبح على الشارع لان حكم العقل بحرمة العمل بالظن حينئذ انما كان من جهة

الوجه الخامس من اجوبة خروج القياس

قبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن منه فمع فرض امر الشارع وقيام الدليل على اعتبار
ظن من الظنون يصير العمل به محصلا للامتثال العلمي فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون
الامتثال العلمي مع التمكن منه فما نحن فيه على عكس ذلك هذا ما ذكره في ايضاح ذلك ثم اورد
عليه بانك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبة ان امر الشارع بالعمل بالظن مع التمكن من
العلم مقصور على وجهين الاول ان يكون على وجه الطريقية بمعنى ان لا يلاحظ الشارع في الامر به
سوى كون الظن كاشفا وطريقا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به سوى مصلحة الواقع على فرض
المطابقة الثاني ان يكون في سلوكه مصلحة راجحة على مصلحة الواقع على فرض فواتها بسبب
مخالفة الظن للواقع اما الوجه الاول فقد عرفت انه قبيح جدا لان الامر بالعمل بالظن مع التمكن
من العلم من دون مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع عند الفوات موجب لنقض الغرض الممتنع
على الحكيم واما على الوجه الثاني فلا ريب في صحة ذلك وكذا الكلام فيما نحن فيه فانه بعد حكم العقل
بانحصار الامتثال عند تعذر العلم في سلوك الطريق الظني فان فرض نهي الشارع عن العمل ببعض
الظنون على وجه الطريقية بان يكون نهيه من جهة مجرد كونه ظنا يحتمل فيه الخطاء ومخالفة الواقع
فهو قبيح لانه تعريض لفوات الواقع وموجب لنقض الغرض نظير ما عرفت من الامر بسلوكه عند
الانفتاح فلو كان مراد المجيب ذلك فنقول ان نهي الشارع وان كان موجبا للقطع بعدم الرضا
بالعمل بالظن المذكور الا ان الكلام في جواز هذا النهي عليه وقد عرفت قبحه ~~وان كان الوجه الثاني~~
وان كان مراده كون النهي على الوجه الثاني فهو وان كان جائزا حسنا الا انه يرد عليه
يرجع الى الوجه السادس ويرد عليه ما اوردنا عليه وحاصل ما اوردنا هناك ان ذلك خلاف
ظاهر اكثر الاخبار فتدبر ولكن ان هنا صورة ثالثة وهي ان يكون نهي الشارع عن العمل بالقياس
لكونه غالب المخالفة للواقع وذلك على قسمين الاول ان يكون غالب المخالفة اذا لوحظ

في حد نفسه

في حد نفسه مثلا اذا عمل بالقياس في عشرة مواضع كانت سبعة منها مخالفة للواقع الثاني
ان يكون غالب المخالفة بالنسبة الى سائر الامارات مثلا اذا عملنا بالشهرة كان في عشرة
مواضع كانت المخالفة في ثلثة مواضع واذا عملنا بالقياس كذلك كانت المخالفة في اربعة
فنقول اما القسم الاول فيصح النهي عنه الا اذا كان القياس مع كونه اغلب مخالفة في نفسه
اقل مخالفة بالنسبة اذا قيس بالنسبة الى سائر الامارات واما القسم الثاني فيصح النهي عنه
مطلقا فعلى هذا فيجوز ان يكون مراد صاحب الفصول ره هو ذلك فيصح توجيه ورود النهي ولا يكون مخالفا
لظاهر اكثر الاخبار والقياس الظاهر من الاخبار هو ارادة ذلك فتدبر الوجه السادس ما ذكره الشيخ قده
مشيرا بانه كان مختاره سابقا وهو ان النهي عن القياس من جهة وجود مفسدة فيه راجحة على مصلحة
الواقع المتداركة بالعمل به على تقدير مطابقته للواقع فيكون النهي عنه في مقابل حكم العقل بوجوب
العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع
الانفتاح فان قلت اذا جاز ذلك فلا يجوز العمل بسائر الامارات ايضا لان كل ظن يحتمل ان
يكون في العمل به مفسدة غالبة على مصلحة الواقع قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم
العقل بوجوب سلوك طريق الظن معه بالبراءة عند تعذر العلم وانحصار السبيل فيه كما ان احتمال
وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح
وقد تقدم في آخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد
باب العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل بذلك
المحتمل سوى الشك في البراءة او توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما ملخصا انتهى وحاصل
ذلك ان العقل اذا لاحظ مقدمات الانسداد او لاحظ الظنون وما ورد من النهي عن بعضها
واستكشف ان النهي عنه من جهة وجود المفسدة فيه يحكم بوجوب العمل بكل ظن لم يصل اليه
نهي الشارع عنه وان وجد فيه احتمال المفسدة في العمل به الا انه لا يحتمل [illegible]

حكم العقل بوجوب [illegible]

[illegible] الشارع

العمل بهذه الظنون المحتملة للمفسدة حينئذ بمعنى ان العقل يحكم بانه يقبح على الشارع ان لا يكون
راضيا بالعمل بفرد من افراد هذه الظنون المحتملة للمفسدة التي لا يريد لنا نهي الشارع عنه في
تلك الحاصل اذ المفروض انحصار السبيل وبقاء التكليف وبهذا التقرير يندفع الاشكال ويرتفع
ما قد يتوهم من المنافاة بين ما ذكره هنا من عدم اعتناء العقل بالاحتمال وبين ما ذكره في
السابق من ان امكان نهي الشارع عن العمل ببعض هذه الظنون بمجرد احتمال ذلك يصادم
لاستقلال العقل بوجوب العمل بمثلها اذ لا مانع عقلا عن قبح الفعل الممكن الا ذات من الحكيم
الا قبيحه ووجه الاندفاع انا لا نقول ثم لم يذكر هنا احتمال ان الشارع انه يحتمل عند العقل نهي
الشارع عن بعض تلك الظنون ومع ذلك لا يقدح في حكم العقل بوجوب العمل بها بل المذكور
هنا احتمال المفسدة واما احتمال النهي فنمنعه ونحكم بكونه قبيحا فنقول بكون العقل حاكما بعدم قبحه
ثم قال قده ان هذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن
القياس انه ليس فيه مفسدة الا الوقوع في مخالفة الواقع ومجموع الاخبار الواردة في النهي عن القياس
اقسام ثلثة الاول ما هو ساكت عن بيان العلة كقوله اياك والقياس الثاني ما هو ظاهر في ثبوت
المفسدة الذاتية الثالث ما هو ظاهر في عدم وجود المفسدة فيه غير مفسدة المخالفة للواقع ولكن
اكثرها من قبيل الاخير مع كون دلالتها اظهر من غيرها فيقتصر حاكمة على غيرها لكون ذلك مقتضى الجمع
ما بين الظاهر والاظهر فيجب حمل الجميع على ذلك فلا يصح توجيه النهي بما ذكرنا الا ان يقال بحمل النهي او ال
اللفظية مجملا عن العمل بالقياس من حيث الطريقية على صورة انفتاح باب العقل في العلم لما
عرفت من استقلال العقل بقبح النهي على هذا الوجه في صورة الانسداد واما الادلة القطعية كالاجماع
المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد فلا وجه له غير المفسدة الذاتية كما انه اذا قام دليل على
حجية ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل من
حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم الوجه السابع ما ذكره الشيخ قده وهو
ان

ان نهي الشارع عن العمل بالقياس من جهة كونه غالب المخالفة للواقع كما يشهد بذلك ظاهر
بعض الاخبار الواردة في هذا الباب مثل قوله ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما
يفسده اكثر مما يصلح وقوله ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك واما حكم
العقل بوجوب سلوك الطرق الظنية عند الانسداد فهو انما كان من حيث كونها موصلة الى
الواقع غالبا فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل كونه غير موصل اليه
غالبا فلا نسلم حكم العقل بوجوب العمل به بل يحكم حكما اجماليا على عدم جواز الركون اليه
ولكن اذا حصل في خصوص مورد الظن من القياس فعلا فلا يحكم العقل في مقام البراءة عن
الواقع بترجيح غيره عليه ولكن يقبح الشارع النهي عنه تعبدا بان نظهر انه قد رفع اليد عن الواقعيات
التي تضمنها القياس اعني يريد مطابقة الواقع فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف
الشخص بتركه والاخذ بغيره وحينئذ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية علمه بكونه
مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع فاذا ثبت رفع اليد عن الواقع من الشارع فلا يجب
حكم العقل بهذا الظن لتحصيل البراءة الظنية عن الواقع اذ المفروض عدم ارادة الواقع حينئذ والحاصل
ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية انما يتصور من وجهين احدهما ان يكون ذلك
لغلبة الوقوع في مخالفة الواقع في الغالب من جهة ترك العمل بالظن المنهي عنه فيا في غرض
الشارع من تكليفه بالواقع الثاني ان يكون ذلك لاجل قبحه في نظر الظان حيث ان مقتضى
الظن الحاصل من القياس اقرب الى الواقع في نظره من مقتضى سائر الامارات فالنهي عنه
موجب لنقض الغرض في نظره اما الوجه الاول فمفقود في المقام حيث ان المفروض كون
القياس غالب المخالفة للواقع فيكون تركه موجبا للوصول اليه غالبا واما الوجه الثاني
فهو انما يقبح اذا لم يكن عند الظان احتمال كون النهي عنه في هذا المورد الشخصي بسبب
رفع اليد عن الواقع وعدم ارادته منه في هذه المسئلة الشخصية واما مع احتمال ذلك

السابع من اجوبة اشكال خروج القياس

عنده ولو لاجل اطراد الحكم فلا يلزم قبح فيما كما انه يصح ان يقول الشارع للوسواس القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب وان كان ثوبه في الواقع نجسا لاجل قطع مادة وسواسه ونظير ذلك ما لو قال الوالد لولده الصغير الذي اقامه في دكانه لا تعمل بظنك في المعاملة ويكون منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة في البيع فيكون هذا النهي في نظر الصبي الان بوجود النفع في معاملة شخصية اقداما من الوالد بالخسارة وبترك النفع المظنون فيها لئلا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن الشخصي المنهي عنه منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع هذا ما ذكره قده وحاصله يرجعه الى كون ذلك من باب التخصص بان يكون موضوع حكم العقل مختصا بما كان موصلا الى الواقع غالبا فيخرج عنه القياس ولو بواسطة كشف العقل عن حاله وليس مراده كون ذلك من باب التخصيص بان يحكم العقل بالعمل بالظن مع كونه موصلا الى الواقع غالبا ثم يخرج في الشارع من هذا الحكم الظن القياسي كما قد يتوهم من عبارته اعني قوله لادراك اكثر الواقعيات به لعدم صحة التخصيص في حكم العقل كما مر في تقرير الاشكال هذا او اورد عليه بعض الاعلام في الجواب بوجوه اربعة الاول ان حكم العقل في نتيجة دليل الانسداد غير ناظر الى الامارات والطرق فما ذكره من حكم العقل بوجوب سلوك الطرق الظنية الغالب المطابقة وخروج القياس الامارة الغالبة المخالفة كالقياس مبني الى مدخلية الامارات في حكم العقل وقد عرفت فساده والجواب بمنع عدم مدخلية الامارات بوجه من الوجوه بل للعقل نظر اليها على وجه التبعية والمناسبة لا من حيث تشخص جزئياتها ولذلك لم يعهد احد من القائلين بالظن المطلق انضمامه الى شيء من الامارات الغير المناسبة للفقه كالاستخارة والرمل والجفر واشباهها لان العقلاء يذمون من اعتمد في اطاعة اوامر مولاه الى شيء غير مناسب لها خارجة عن الربط لفهمها منه ولو فرض حصول الظن ايضا منه فذلك لان العقل لا يحكم الا بالعمل بالظنون الحاصلة من الامارات المناسبة لا الاخيرة

الثاني ان ما ذكره من قوله بحيث يظهر انه ما اريد منك الواقعيات التي تضمنها القياس فيه ان ذلك يوجب وقوع الكذب والتلبيس والاضلال من الحكيم حيث انه لو يظهر عدم ارادة الواقعيات المذكورة مع انه يريدها في نفس الامر ولو في بعض الصور كما اذا اشتبه الظان وكان ظنه مخالفا للواقع ولم يؤد خبر الواحد فانه قد اراد الواقع منه قطعا والجواب ان هذا الكلام اعني قوله ما اريد الواقع لم يصدر من الشارع متوجها به الى خصوص الشخص الظان غاية الامر ان الشارع نهى عن العمل بالقياس على وجه الكلية لحكمة كونه غالب المخالفة وصار ذلك سببا لتخيل الظان عدم ارادة الشارع مطلق الواقعيات التي تضمنها القياس ولا بأس بهذا لانه لا مانع من الاغراء بالجهل اذا وجد فيه المصلحة ولم يستلزم المخالفة العملية الثالث ان قوله وليس الظن فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره فيه انه لو اراد عدم كون الظن مثل العلم في امتناع النهي عن العمل بالعلم بعد حصوله بحيث يكون مرجع النهي الى عدم ارادة الواقع فهذا غير ممتنع في العلم ايضا لما تقدم الاعتراف منه بذلك في التعرض لحكم القطاع وكذا في الوسواس القاطع بنجاسة ثوبه في المثال المذكور بعيد ذلك وان اراد في امتناع النهي عن العلم على وجه مع ارادة الواقع على وجه الطريقية فقد صرح سابقا بامتناع ذلك في الظن ايضا بعد الانسداد وان اراد في امتناع النهي عن العلم قبل حصول العلم بغيره انه لا يجوز للشارع ان يمنع المكلف من الخوض في امارة تحتمل حصول القطع له لو خاض فيها وتأملها فهذا اينما في ما صرح به في السابق في توجيه كلام الاخباريين في عدم حجية القطع الحاصل من الادلة العقلية من حيث ان يكون المراد هو حرمة الرجوع اليها والخوض فيها قبل حصول العلم ولا ريب في ان الظن ايضا مثل العلم في جواز ذلك بالنسبة اليه ايضا فالفرق بين الظن بعد الانسداد وبين العلم لا وجه له اصلا الرابع ان ما ذكره من

عدم ارادة الواقع خروج عن محل الكلام لان مبنى الاشكال في المقام على بقاء الواقع والا فلا
يتوجه الاشكال راسا والجواب عن ذلك انه لو اراد من الخروج عن محل الكلام الخروج عما تسالم
عليه الخصمان وكان مدار كلامهم كل منهما على قبوله فهو ممنوع لانا لم نجد منهم التصريح او الاشارة الى
انه لا بد من بقاء التكليف بالواقع الاولي وانه لا يجوز تبدله الى غير الواقع الاولي وانما ما اخذ
في مقدمات الانسداد من بقاء التكليف بالاحكام الواقعية فقد عرفت هناك ان المراد منه
عدم كوننا مهملا وسدى ووجوب حركتنا الى الواقع وان اراد كون ذلك خروجا عما هو
مبنى كلام المستدل نفس المستدل دون غيره بمعنى ان المستدل قد زعم بقاء الواقع مفروغا عنه
ثم استشكل خروج القياس فاندفاع الاشكال بعدم ارادة الواقع خارج عن مبنى كلامه فهذا لا طائل
تحته اصلا اذ مدار المناظرة دائر على منع ما يجيبه الخصم مسلما فيحكم باشتباهه في الاعتقاد
لذلك وهذا ظاهر ومن جملة الامور التي ينبغي التنبيه عليه هو الكلام فيما اذا قام ظن من افراد
مطلق الظن على حرمة العمل بفرد آخر منها وهذا هو المعبر عنه في السنتهم بمسألة الظن المانع والممنوع
وقبل التعرض لتفصيل المقال فيها نقدم التنبيه لامرين الاول ان خلافهم هنا ليس في مطلق قيام
امارة ظنية على المنع من امارة اخرى ولو لم يكن هناك عموم شامل لها كان يدل خبر واحد على حرمة
العمل بالشهرة من غير فرض تحقق دليل على عموم العمل بالامارات الظنية من عقل او نقل
لظهور عدم التنافي حينئذ جدا اذ لو كانت الامارة القائمة كالخبر المفروض في المثال معتبرة يلزم
عدم جواز العمل بما قامت على حرمتها والا فلا الثاني ان مرادهم من قيام الظن على المنع
من ظن آخر هو ان يكون لسان الظن القائم لسان الدليل [illegible] كان يدل على حرمة العمل بالظن
الممنوع لا ان يكون مساوقا للاصل بان يدل على عدم الدليل على حجية الظن الممنوع مثل الشهرة
القائمة على عدم حجية الشهرة فان مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة
وكونها باقية تحت اصالة حرمة العمل بالظن اذا عرفت ذلك فاعلم ان كلامهم في هذا المقام اما هو

خصوص

خصوص الثاني الواقع فيما بين افراد الظنون المعتبرة بدليل الانسداد وان امكن اجراء مثل هذا الكلام
فيما لو فرض اعتبار الظنون عموما بدليل آخر غير دليل الانسداد كان يأمر الشارع بالعمل بكل ظن الا ان
كلامهم بالاصالة فيما هو صار معتبرا بواسطة دليل الانسداد اذا عرفت ذلك فنقول اما يجب
العمل بالظن المانع او بالظن الممنوع او يلاحظ الترجيح بينهما فيؤخذ بما يكون اقوى منهما او يتساقطان
ويرجع الى ما اقتضاه الاصل الاولي وجوه بل اقوال على ما حكاه الشيخ قده اما القول الاول
فحكاه عن بعض مشايخه وهو شريف العلماء وجعله مبنيا على ما تقدم سابقا من اختياره
اختصاص نتيجة دليل الانسداد باعتبار الظن في الفروع وعدم اثباته لاعتبار الظن في
المسائل الاصولية والظاهر كون هذا البناء مصرحا به في كلام القائل المذكور لا كونه
مجرد الاستنباط [illegible] من [illegible] لازم مذهبه ولكن قد يناقش في صحة هذا البناء بان دليل
الانسداد وان لم يثبت حجية الظن في المسألة الاصولية بناء على هذا القول الا انه لم يثبت حرمة العمل
به ايضا محققة اذ اقام الاجماع المنقول مثلا على حرمة العمل بالشهرة في الاحكام وفرضنا حصول
الظن من الاجماع المنقول فيصير الشهرة مظنون المفسدة وحينئذ لا يقتضي دليل الانسداد لحجية مثل
هذا الظن المظنون المفسدة لعدم حكم العقل بجواز العمل بمثل ذلك كما يعلم ذلك مما مر في الجواب
عن اشكال خروج القياس فان قلت غاية الامر حصول الشك في حرمة العمل بالظن الممنوع
كالشهرة في المثال المفروض حيث ان الفرض عدم كون الظن المانع معتبرا شرعا فيدفع [illegible]
باصالة [illegible] البراءة عن الحرمة فيثبت جواز العمل بالظن الممنوع قلت اولا انه لا مجرى لاصالة
البراءة هنا لانقطاعها باصالة حرمة العمل بالظن الثابتة بالكتاب والسنة وثانيا ان اصالة البراءة
بعد تسليم جريانها في المقام انما يرفع الحكم التكليفي اعني حرمة العمل بالظن الممنوع ولا تثبت الحكم
الوضعي اعني كونه حجة يصح [illegible] مقتضية لصحة العمل المطابق لذلك الظن ودليلا يصح التوصل
به الى معرفة الاحكام واما القول الثاني وهو وجوب العمل بالظن المانع فقد جعله الشيخ

لزم كل من قال بكون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن في الطرق دون الاحكام كصاحب
الفصول وغيره وتوضيح ذلك انه اذا قام الاجماع المنقول مثلا على حرمة العمل بالشهرة في الاحكام
وفرض حصول الظن منه بالحرمة فالشهرة هي الطريق للاحكام والظن المتعلق بحرمتها الحاصل
من الاجماع المنقول هو الظن بالطريق فاذا قلنا بان اللازم بعد الانسداد هو تحصيل الظن بالطريق
وعدم اعتبار الظن بالحكم الواقعي فلا ريب فيثبت وجوب العمل بالظن الحاصل من الاجماع المنقول
على حرمة العمل بالشهرة وعدم جواز العمل بالظن الحاصل من الشهرة على الحكم الواقعي هذا واورد
على هذه الملازمة بان ما ذكره صاحب الفصول في مقدمات مطلبه غير مستلزم لوجوب العمل بالظن
المانع لانه قال انا نعلم اجمالا بان الشارع قد نصب لنا امارات من بين هذه الامارات وامرنا
بالرجوع اليها فتكليفنا هو تحصيل ما هو المنصوب منها الذي هو حجة لنا في معرفة الاحكام فان
امكن لنا تحصيلها بالقطع فهو والا فنقوم الظن مقام العلم في تمييز الحجة والامارة المنصوبة
فيجب اعمال الظن في ذلك فحاصل ذلك ان طرف العلم الاجمالي هي الحجة واللازم هو
تحصيل الظن بالحجية واما عدم الحجية وعدم الطريقية فليس من اطراف العلم الاجمالي ولا حاجة
الى تحصيل اعمال الظن فيها اذ يكفي فيها مجرد الشك في الحجية وعدم حصول الظن بها فعلى هذا
فيصير الظن المتعلق بعدم حجية الشهرة مساويا للظن الحاصل من الشهرة المتعلق بالحكم لا
في عدم اعتبار كل واحد عنده واما عدم جواز عمله بالظن الممنوع الحاصل من الشهرة
حينئذ فليس من جهة العمل بالظن المانع اذ لو فرض انتفاء الظن المانع ايضا لكان
اللازم عنده عدم جواز العمل بالشهرة من جهة عدم حصول الظن بحجيتها وكفاية الشك
في ثبوت عدم الحجية فلا وجه للحكم بالملازمة بين اعتبار الظن بالطريق وبين العمل بالظن
المانع ثم قال الشيخ ره وقد عرفت ضعف كلا المبنائين وان المختار كون نتيجة دليل

وان اجزاء الانسداد فيها ح

الانسداد اعم من اعتبار الظن بالطريق او الظن بالواقع ولكن بعض من وافقنا في هذا
التعميم افاد وافقنا على وجه التنزل اختار منع ذلك في هذا المقام ووجوب طرح الظن الممنوع
نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد على ما عرفت في الوجه الخامس من وجوه رفع اشكال خروج
القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر فهو الظن الممنوع مما قام على عدم
اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر بدليل الانسداد حيث لم يقم دليل على المنع منه
لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به ينافي الاخذ
بالممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص كالقياس لا من باب التخصيص فلا يتوقف ان دخول
احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من
حيث الفردية لان دخول الظن المانع في تحت دليل الانسداد قد صار سببا لخروج الظن الممنوع
عن موضوع الحكم لا انه صار سببا لخروجه عن حكمه ونظير ذلك ما تقرر في مسئلة تعارض الاستصحابين
اذا كانا من قبيل المزيل والمزال كما اذا غسلت الثوب المتيقن النجس بالماء المتيقن طهارته
سابقا المشكوك في طرو النجاسة له لاحقا من ان استصحاب طهارة الماء دليل حاكم على استصحاب
نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب متساويين بالنسبة الى
حكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق في حكم اليقين الا انه لما كان
دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض يصير دليلا على زوال النجاسة من الثوب المتيقن
سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح
دليلا على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على الطهارة هذا

واورد على ذلك بوجهين الاول ان ذلك لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة مثل ان تقوم الشهرة على عدم اعتبار الشهرة لانه يعرضه من قبيل ما يستلزم بطلان نفسه فلا يصح العمل بالظن المانع بالشهرة المانعة ودون الشهرة في المسئلة الاصولية دون الشهرة الممنوعة مع ان الشهرة في المسئلة الفرعية مع كون كل منهما من افراد الشهرة وعدم حصول المغايرة بمجرد مغايرة المتعلق الثاني ان المناط في كون الظن المانع دليلا على عدم حجية الظن الممنوع انما هو حصول القطع بعدم حصول البراءة والامتثال بالظن الممنوع بعد فرض كون الظن المانع معتبرا كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس وهذا بعينه يأتي في الظن الممنوع ايضا لانه لو فرض اعتباره بان يحصل القطع بكونه من الظن الممنوع حجة بمقتضى دخوله تحت دليل الانسداد فيمنع ذلك عن حصول الظن من الامارة القائمة على المنع عنه فتكون الامارة الخارجة المانعة خارجة عن موضوع دليل الانسداد حيث ان موضوعه الظن الفعلي فيصير خروج الظن من الامارة المانعة ايضا من باب التخصص لا التخصيص فلا وجه لترجيح خروج الممنوع على خروج المانع مثلا اذا قامت الشهرة على المنع عن الاولوية الظنية فكما نقول ان فرض اعتبار الشهرة بدخولها تحت دليل الانسداد موجب للقطع بعدم حصول الامتثال بالعمل بالاولوية فتصير الاولوية خارجة عن موضوع دليل الانسداد حيث ان موضوعه هو المبرئ الظني فكذا نقول ان فرض اعتبار الاولوية بدخولها تحت دليل الانسداد يوجب عدم حصول الظن من الشهرة بعدم حجيتها فتصير الشهرة خارجة عن موضوع الانسداد حيث ان موضوعه الظن الفعلي فلا ترجيح على احد التخصصين على الآخر فان قلت ان بقاء الظن من الشهرة على عدم اعتبار الاولوية يوجب يكشف عن عدم حصول القطع بحجية الاولوية لاستحالة حصول القطع بشيء مع عدم حصول الظن بخلافه فينكشف ذلك

عن عدم

دحاج المنقول واختار في الاحتجاج بالعلم الاجمالي فانه اورد بطرف العلم الاجمالي ... ذلك بدليل الانسداد ... عند صاحب الفصول ... والاخذ بمؤداه ... العمل ... الامر عدم ... وهذا الجواب ... في عبارة صاحب الفصول

عن عدم دخول الاولوية تحت الانسداد قلت هذا معارض بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع والعمل بالاولوية في المثال فينكشف ذلك عن عدم دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد لانه لو كان داخلا لحصل القطع بذلك وانا دفع ذلك بالحل فهو انا لا نسلم بقاء الظن بعدم اعتبار الممنوع بعد ملاحظة دليل الانسداد بل انما هو مع قطع النظر عن ملاحظته ثم ان الشيخ قده اراد بيان عدم صحة مقايسة المقام بالمثال المذكور من تعارض الاستصحابين وذكر لذلك مقدمة وهي ان الدليل العقلي وحكم العقل انما يفيد ثبوت الحكم الكلي على جميع افراد الموضوع فاذا وجدنا التنافي بين دخول فردين منها فذلك لا يخلو عن ~~ثلثة اقسام الاول~~ احد وجوه ثلثة احدها ان يكون ذلك كاشفا عن بطلان الدليل المذكور الثاني ان نقول بقيام الدليل على ترجيح احدهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل بشيء منهما بان نقول مثلا في ما نحن فيه ان العقل بعد ثبوت مقدمات دليل الانسداد انما يحكم بالعمل بالظنون الغير المتنافية فيكون كل واحد من المانع والممنوع خارجا عن موضوع دليل الانسداد الثالث ان نقطع بدخول احدهما وهو الذي كان داخلا في ~~افراد~~ الموضوع ونقطع بخروج الآخر وهو الذي كان خارجا عن الموضوع حتى يكون ذلك من باب التخصص لا لما علم من عدم امكان التخصيص في حكم العقل فعلى هذا فلا معنى للتردد بين التخصيص والتخصص في المقام ثم ترجيح الثاني على الاول لعدم قابلية التخصيص في الحكم العقلي اصلا فمن جميع ذلك ظهر ان ما نحن فيه المقام من تعارض استصحاب نجاسة الثوب مع استصحاب طهارة الماء انما لا وجه له لان ذلك من قبيل دوران الامر بين التخصيص والتخصص وكان مرجع تقديم استصحاب طهارة الماء على نجاسة الثوب الى تقديم التخصص على التخصيص وكونه دليلا لفعا

في كون الظن الغير المعتبر
جابرا او موهنا او مرجحا

لليقين السابق بنجاسة الثوب وبين بلا الشك اللاحق به وحقيقة ذلك اعني ترجيح
التخصص على التخصيص يرجع الى وجوب العمل بالعام الى ان يحصل الدليل على التخصيص ثم انه
بعد ابطال امكان الدوران بين التخصص والتخصيص في الدليل الظني اراد بيان انه لو فرض
نظير ذلك بتصوير تقرير نظير ذلك في الدليل الظني وهو الدوران بين الترجيح بلا مرجح
وبين لزوم التخصيص وبين عدم لزوم شيء منهما بان يقال ان القطع بحجية المانع معناه
القطع بوجوب متابعة مؤداه وليس مؤداه الا خروج الممنوع فدخول المانع يعين خروج
الممنوع الا انه مستلزم لنحو وجه فلا ترجيح ولا تخصص بخلاف دخول الممنوع فانه مستلزم لخروج
المانع لانه مقتض لمؤدى المانع فهذا وجه دخول نفسه وخروج الغير فيلزم ترجيحه عليه
وتحقق التخصص بخلاف دخول المانع فانه شيء واحد وغير مستلزم لحكم آخر ولا ريب
في رجحان تقديم ما لا يستلزم شيئا من الترجيح والتخصص الا على ما يحتاج البرهان ثم رجع الشيخ
الى بيان مختاره في المسألة وقال الاولى قد عرفت فيما تقدم ان النهي عن الامارة الممنوعة
والظن بعدم حجيتها لا يجوز ان يكون على وجه الطريقية بل لابد ان يكون من جهة اشتمال الممنوع
على مفسدة غالبة على مصلحة الواقع ومع ذلك فاذا ظن بالحكم بالامارة المظنونة عدم حجيتها فقد ظن
بادراك الواقع لكن ظن معه بان في الظن مفسدة غالبة فيدور الامر بين المفسدة المظنونة
وبين المصلحة المظنونة فيجب الرجوع الى ما هو الاقوى من الظنين بحسب المرتبة بعد من
حيث الشدة والضعف ويلزم من طرحهما عند تساوي الظنين في الحكم بالتساقط لعدم استقلال
العقل بشيء منهما ومن جملة الامور التي ينبغي ان ينبه عليه هو انه اذا فرض عدم اعتبار
ظن مخصوص كالقياس ونحوه ... كونه حجة مستقلة فهل يعتبر في سائر المقامات
لكونه جابر الضعف سند دليل آخر او قصور دلالته او شك كونه مرجحا لدليل آخر

لا دخل للظن
غير المعتبر
كالقياس ونحوه
م

مخالف

مخالف لمؤداه او موهنا او شك كونه مرجحا لاحد الدليلين المتعارضين وشك كونه معاضدا للدليل
ولو لم يكن له معارض فالكلام في هذا المقام يقع في اربعة مسائل الاولى في كون الظن الغير المنهي عنه
المعتبر مرجحا للمتعارضين ففيه ثلثة اقوال الاول القول بكونه مرجحا ونسبه المحقق في المعارج
الى قائل مجهول وحكى عن بعض مشايخنا نسبه الى بعض العلماء و... التصريح باختيار ذلك في مجلس
الدرس الثاني منع كونه مرجحا وهو مذهب الاكثر الثالث ما ذهب اليه صاحب المفاتيح
وقال ان القياس على قسمين احدهما ما هو معتبر كالمنصوص العلة والاولوية ولا اشكال
في كون ذلك مرجحا لكونه دليلا معتبرا في نفسه الثاني ما لم يكن كذلك كالقياس المستنبط العلة
فان لم يحصل من انضمامه الى ما وافقه من المتعارضين ظن فلا ريب في عدم كونه مرجحا
واما لو افاد الظن معه ففي كونه مرجحا اشكال وتردد ثم قال في ذيل كلامه الاحوط تقديم
ما وافقه القياس عند دوران الامر بين الاخذ به معينا وبين كونه مخيرا في الاخذ
بكل واحد منهما هذا اذا كان الدليل الآخر المخالف للقياس خاليا عن المرجح واما
لو كان معه ايضا مرجح آخر فان كان اقوى من القياس فلا ريب في تعيين الاخذ به
وكذا في صورة تساويهما واما لو كان اضعف من القياس ففيه اشكال عظيم هذا كلامه
منقولا بالمعنى اما حجة القول الاول فهو ان المفروض كون كل واحد من المتعارضين دليلا في
حد نفسه فما وافقه القياس يوجب حصول الظن منه دون الآخر فيجب الاخذ به
دونه لا يقال ان الشارع قد نهى عن العمل بالقياس فكيف يجوز الركون اليه لانا نقول انا
لا نسلم شمول النهي بالنسبة الى مقام المرجحية وان المتبادر من الادلة كما شهد به التأمل في
سياق بعضها هو النهي عن جعله حجة مستقلا بحيث يكون الاعتماد عليه بالكلية والاستدلال

باجماعنا على كونه
معطلا في الشريعة
م

المسألة الاولى في كون الظن الغير المعتبر مرجحا

وزاد بعضهم وجها آخر في الاستدلال على هذا القول وهو ان التعارض اما كان دليلين
بالفرض فبعد موافقة القياس لاحدهما يدور الامر بين تعيين الاخذ بالموافق للقياس
وبين التخيير في الاخذ بكل واحد منهما لتعذر الاخذ بكليهما وعدم جواز طرحهما لكون الحق
في احدهما وعدم الدليل على تعيين الاخذ بما كان مخالفا للقياس فيبقى ما ذكرنا من الاحتمالين
من تعيين الاخذ بالموافق او التخيير ولا ريب في انه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير
يلزم تقديم الاول والبناء على التعيين بحجية القول الثاني وهو منع كون القياس ونحوه
مرجحا فهو على ما اشار اليه الشيخ قده ان الترجيح بالقياس عمل به واستناد اليه وقد نهى الشارع
عن العمل به وبيان ذلك ان العمل بالدليل المخالف للقياس كان جائزا لولا وجود القياس
بمقتضى التخيير بين المتعارضين عند عدم المرجح واذا جعلنا القياس مرجحا فقد حرمنا العمل
بالخبر المذكور لاجل القياس وهذا اعني العمل بالقياس في ذلك الذي علم حرمة العمل
بالخبر المقابل له ثم اورد ولكن هذا بيان العمل به بالنسبة الى حكم آخر غير الحكم الواقعي وقد يقرر
على وجه يستلزم العمل به بالنسبة الى الحكم الواقعي ايضا على ما اشار اليه الشيخ ره وهو ان الفرق
بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعيين العمل بمؤداه والمرجح دافع للمانع
عن العمل به ولا ريب في ان المقتضي ورفع المانع مشتركان في قيام العلة التامة لتعيين
العمل بمضمون الدليل بهما ومعنى النهي عن العمل بالقياس هو النهي عن الاستناد اليه ووضوح
ان الاستناد يحصل بنسبته الى كل واحد من جزئي العلة التامة هذا اذا لم نقل باعتبار
المرجحات من باب الظن واما بناء على القول بكونها معتبرة بشرط افادتها الظن كما هو
الظاهر من المستدل حيث استند في الترجيح بالقياس الى افادته للظن فيكون
القياس جزء المقتضي لتعيين العمل لا من قبيل رفع المانع فيشترك مع الدليل النقلي
في الاقتضاء ثم قال قده هذا الكلام بناء على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما

والثاني استلزامه الترجيح بلا مرجح

بناء على

بناء على انهم فيكون القياس تمام المقتضي لكون الحجة عندهم هو الظن الفعلي لا غير والخبر
الى القياس لا مدخل له في حصول الظن الفعلي بمضمونه نعم قد يكون الظن مستندا اليهما فيصير من
قبيل جزء المقتضي . الدليل الثاني السيرة المستمرة من علماء الامامية على ترك الاعتناء بالقياس
في مقام الاستنباط ولو مع حصول الظن لهم منه احيانا بحيث لم يقع من احدهم الاستناد
اليه او التوقف في الحكم بالتخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر او الترجيح بمرجح موجود لاجل
البحث عن القياس والا لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس ولكان ذلك شايعا بينهم
لكونه من اهم الامور اما حجة القول الثالث عن ما ذهب اليه صاحب المفاتيح من التردد
والتوقف فهو ما ذكره من تعارض ادلة الطرفين وعدم ظهور المرجح لاحدهما اما الدليل على منع
كونه مرجحا فوجوه الاول اصالة عدم كونه مرجحا الثاني اصالة حرمة العمل بالقياس الا ما خرج
الثالث شمول الادلة الناهية عن العمل بالقياس لما نحن فيه من جهة صدق العمل والاستناد
بجعله مرجحا الرابعة ظهور الاجماع على العدم من جهة هجر الاصحاب لذكر القياس في مقام
الترجيح وتركهم الاعتناء اليه في استنباط الاحكام الخامسة ان القياس لو كان مرجحا
عند الامامية لشاع وذاع لكثرة الدواعي اليه ولكنا لم نسمع من احد من الامامية ذلك
ولا ان يجعلوا مباحث القياس عنوانا مستقلا من حيث اعتباره في مقام الترجيح واما دليل
على جواز الترجيح بالقياس فهو ايضا وجوه الاول اصالة جواز العمل بالظن بعد تعذر العلم بما
في مقام ترجيح الادلة الثاني عموم ما دل على جواز الرجوع الى سائر المرجحات
الغير المنصوصة بعنوان مفهومه وليس مراده من الفحوى الاولوية الثالث غلبة الترجيح
بالظنون المطلقة فيما بينهم واما الادلة الناهية عن العمل بالقياس فيمكن دعوى ظهورها في غير

في الترجيح بالظن المنهي عنه
وفي كونه جابراً للضعف

ما نحن فيه لا نظر لها إلى الاستناد إلى القياس في جعله حجة مستقلة لا كان هو بيّنة المخالفين
لما عرفت للأئمة وأما الإجماع فقد يمنع من جهة أن مجرد عدم ذكرهم للقياس في
المرجحات لا يدل على انعقاد الإجماع على عدم جواز أخذه مرجحاً إذ المرجحات الغير
المنصوصة لا تحصر وليس بنائهم ضبط الجميع وإحصائها انتهى ما ذكره رفع مقامه ولكنك بعد
التأمل في أدلة الطرفين تعلم بأن الحق عدم جواز الترجيح بالقياس لأن أقوى أدلة
القول بالجواز إنما هو الدوران بين التعيين والتخيير ولزوم تقديم الأول على الثاني وهذا
من قبيل الأصول فلا اعتبار لها بعد قيام الدليل على ما عرفت أما المسألة الثانية وهي كون
القياس جابراً للأمارة الضعيفة الموافقة له فالحق في ذلك أيضاً عدم الجواز أما على القول
بكون اعتبار الأمارات من باب التعبد أو الظن النوعي فظاهر لعدم مدخلية الظن الحاصل من القياس
فيما هو مناط الحجية لكون المعتبر حينئذ هو نفس الأمارة التي من شأنها إفادة الظن فإذا لم تبلغ مرتبة الحجية
فلا يؤثر انضمام القياس إليه في ذلك ولو علمنا بها مع ذلك فقد عملنا بالقياس وقد عرفت النهي
عن العمل به وأما إذا كانت بناءً على القول بكون الأمارات معتبرة من باب الظن الفعلي فلأن الظن
الحاصل من القياس ليس جزء المقتضي حينئذ إذ المقتضي لوجوب العمل هو الأمارة بوصف الظن والمفروض
كون الظن حاصلاً من انضمام القياس فيصدق العمل بالقياس وأما بناءً على اعتبار الظن المطلق
فالأمر واضح لصيرورة القياس حينئذ تمام المقتضي وقد يدعى أولوية المنع في هذا المقام بالنسبة
إلى المنع في المسألة الأولى لأنه إذا لم يصلح القياس لترجيح أحد المتعارضين مع كونه حجة مستقلة
تامة فعدم صلاحيته لجبر ما لم يكن حجة تامة بطريق أولى وفيه تمنع ثبوت الأولوية لأن اللازم ملاحظة
الحجة الثابتة في المسألة السابقة مع ما هي عليها من كونها متعارضة بالحجة الثابتة الأخرى فعلى هذا فتكون
الحجة الثابتة المعارضة بمثلها أقوى من الأمارة الضعيفة السالمة عن المعارض غير ظاهر كالأخرى

أما المسألة الثا

أما المسألة الثالثة وهي كون الظن المنهي عنه موهناً للدليل فتفصيل المقال فيها أن الدليل
المخالف لمؤدى القياس إما أن يكون معتبراً من باب التعبد أو الظن النوعي أو الظن الشخصي
أو السببية المقيدة ومعنى أن يكون معتبراً من باب التعبد بشرط أن لا يقوم ظن على
خلافه أو الظن النوعي المقيد بعدم قيام الظن على الخلاف أما على الوجهين الأولين
فلا إشكال في عدم كون مثل القياس موهناً واستدل بعضهم على ذلك بأن القول بكون
موهناً للدليل حينئذ يوجب ارتكاب تخصيص أحدهما إما دليل على وجوب العمل بالدليل المذكور
والثاني في أدلة الناهية عن العمل بالقياس ولا دليل على شيء من التخصيصين مع كونهما
خلاف الأصل والحاصل أن الشارع قد أوجب العمل بهذه الأمارة ونهى عن العمل بالقياس
فلا وجه لترك العمل بها لمجرد كونها مخالفة للقياس وأما على الوجه الثالث وهو أن يكون
الاعتبار بالدليل المذكور من باب الظن الشخصي ففي كون القياس موهناً وعدمه ثلاثة أقوال
الأول القول بكونه موهناً له مستدلاً بأن الظن حينئذ إما جزء المقتضي للحجية كما في الأمارة التي
جعلها الشارع حجة بشرط إفادتها الظن الفعلي أو تمام المقتضي لها كما في الظن المطلق فإذا انتفى
الظن بسبب حصول الظن من القياس على خلافها فقد انتفى مقتضي الحجية لزوال المركب
بزوال أحد جزئيه فلا وجه ولا مقتضي لوجوب العمل بالأمارة الخالية عن الظن حينئذ وليس
ذلك من جهة العمل بالقياس حتى ينافي ورود النهي عنه بل من جهة زوال الموضوع من طرف
الحجة الثاني في ما ذهب إليه بعضهم وهو منع كونه موهناً لأن الشارع إذا أمر بالعمل بأمارة
وجعلها طريقاً إلى الواقع بالنسبة إلينا فقد علمنا بأن لهذه الأمارة مزيد ارتباط
بالنسبة إلى الواقع وأنها أقرب إليه من سائر الأمارات الغير المجعولة وإن جعلها
مقيدة بالظن الفعلي ثم إذا نهى عن العمل بالقياس ولم يكشف الشارع حاله فقد علمنا بعدم
حصول الارتباط والقرب إلى الواقع فيه فإذا انتفى الظن الفعلي من الأمارة المذكورة بسبب

وفي نسخة قلنا
باعتباره من
باب الظن
المطلق م

مخالفة القياس معه فلا يوجب ذلك سقوط الامارة المذكورة عن مرتبة الحجية لان المناط
هو الاخذ بما هو اقرب الى الواقع والمفروض علمنا باقربية الامارة دون القياس فيجب
العمل بها دونه وأورد عليه بعض من تأخر بان هذا الكلام مبني على كون القياس مبعدا
عن الواقع للاستدلال عليه بكونه مبعدا الا بملاحظة النواهي الواردة فيه وليس
في شيء منها دلالة على كون القياس مبعدا غاية الامر انه يستفاد منها عدم كون القياس
مقربا الى الواقع واما كونه مبعدا عنه فلا دليل عليه وفي هذا الايراد نظر وان لم يكن ما ذكره
المستدل ايضا صحيحا في نفسه ووجه النظر واضح من جهة ان المستدل لم يظهر
من كلامه كون القياس مبعدا عن الواقع وانما صرح بعدم كونه مقربا وقد اعترف
المورد بكونه كذلك وانما توقف مطلب المستدل على ذلك فيمنع ايضا كما اختير والقول هو
التفصيل بين ما لو كان الدليل مجعولا شرعيا وبين ما لو كان معتبرا من باب بناء العقلاء
وحكم العقل كحجية الظواهر اما في القسم الاول فلا يكون القياس موهنا لما عرفت من
ان الشارع اذا اعتبر امارة وجعلها طريقا وحجة لنا ثم نهى عن العمل بالقياس فهذا يكشف
عن كون الظن القياسي ساقطا عنده بحيث لا يرضى بالاعتناء اليه في معرفة احكامه فيكون وجوده
كعدمه ويلزم بالامارة للعمل بانه لا ينقص عن الامارة الغير المخالفة للقياس في الاعتبار
وانهما سيان في نظر الشارع واما في القسم الثاني فيمكن ان يكون موهنا لانه اذا كان بناؤهم
على العمل بالظواهر بشرط افادتها الظن الفعلي وفرض عدم افادتها الظن بسبب معارضة القياس
لها فلا يعملون بها ولا يلتفتون في ذلك الى كون سبب انتفاء الظن في هذا المورد هو القياس
المنهي عنه بل يكون بناؤهم على ترك العمل بها حينئذ واما القسمان الاخيران وهما السببية المقيدة
والظن النوعي المقيد فلا يلزم الاقوال الثلاثة المتقدمة في الظن الفعلي جريان كل منها

على القول باحد هذين الوجهين ايضا على طبق ما ذكرنا هناك ولكن يظهر من الشيخ ره التوقف
في اول كلامه حيث قال نعم لو كان حجة سواء كان من باب الظن النوعي او كان من باب
التعبد مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال ولكنه بعد ما اشار الى ضعف
هذا المبنى اعني القول بكون حجية الظواهر مقيدة بصورة عدم الظن على خلافها اقتصر على ذكر ادلة
المنع وكانه عدل من التوقف الى اختيار عدم جواز كون القياس موهنا مطلقا حتى بناء على
القول بتقييد الامارة بعدم الظن على الخلاف فقال وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم
جواز الاعتناء بالقياس مضافا الى استمرار سيرة الاصحاب على ذلك والظاهر ان مراده من
المطلب هو منع كون القياس موهنا مطلقا يعني بالنسبة الى جميع الاقوال الخمسة ثم زاد في الاستدلال
على خصوص المنع بناء على القول بتقييد الامارات بعدم ظن الخلاف بما حاصله انه يمكن ان يقال
ان نهي الشارع معللا بغلبة مخالفة القياس للواقع يقتضي ان لا يترتب شرعا اثر عليه
فيكون حكمه حكم عدمه ويكون مضمونه بمنزلة المشكوك بل الموهوم لا المظنون فلا ينافي القول
بتقييد الامارة بعدم الظن على الخلاف دون علمه ثم قال ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن ابان
الدالة على ردع الامام ع له في رد الخبر الوارد في تضعيف دية اصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس
ثم قال وهذا احسن [illegible] واحسن من ذلك والظاهر ان مراده من المشار اليه في المقامين
هو ما اختاره من المنع المطلق بناء على جميع الوجوه او في خصوص القول بتقييد الامارات
بعدم الظن على الخلاف ولذا قال ان الاحسن من ذلك تخصيص ذلك بما كان اعتباره
من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه فان نفي الاثر شرعا
عن الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار ذلك الامارة على حاله واما ما كان اعتباره من
باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعا الى تقرير ذلك البناء كظواهر الالفاظ

منه تخصيص ح

في نقد كلام الشيخ ره

فان وجود القياس ان كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بالورود من حظر القياس عن
الدلالة على الواقع فتأثير الظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر ليس مثل تأثيره
في القدح في حجية الخبر الغير المظنون الخلاف في كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع
بنفي الاثر عن القياس في كون تأثير الظن بالخلاف في القسم الثاني مجعولا شرعيا لان تقييد
حجية الامارة بعدم الظن بالخلاف والحكم بكونه مسقطا لها عن الحجية انما هو من الشارع حينئذ فيرتفع
ذلك التأثير من خصوص بالخلاف الحاصل من القياس بنفي الشارع بنفي الاثر عن القياس
لان المتيقن في حكم الشارع من آثار القياس الموجود حسا هو الآثار المجعولة التي منها مصادمته
للظن الحاصل منها لحجية الامارة المخالفة لها دون الآثار الغير المجعولة من الآثار العادية والعقلية
فاذا كان من آثاره العادية اسقاط اعتبار الامارة اذا خالفت لمؤداه فلا يرتفع ذلك
الاثر بحكم الشارع بنفي آثار القياس ثم اشار الى عدم ثبوت كون بناء اهل العرف ذلك
لعرفهم بل لا يبعد ان يقال ان العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعبأون
به في مقام استنباط احكام الشارع من خطاباته فيكون التحرز عن القياس ردعا لهم
لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفتها للقياس ثم قال ره ومما ذكرنا يعلم حال القياس
في مقابل الادلة الاثبات حجيته بشرط الظن كما جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدور
منها او الموثوق به منها فان في وجهيها بالقياس الوجهان من حيث دفعه للقيد المعتبر
في حجيتها على وجه الشرطية فرجعه الى فقدان شرطها وحداني اعني وصف الظن بسبب القياس
ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي لان الاثر المذكور اعني رفع الظن ليس من الامور
المجعولة ومن ان الاصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا من الشارع ان الخبر المزاحم
بالظن القياسي لا ينقص اصلا من حيث الايصال الى الواقع وعدمه من الخبر السليم عن معارضة

وان وجود

وان وجود القياس وعدمه في نظره سيان فلا اشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على
حد سواء ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بان يقال ان كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن
مما دل الشرع على اعتباره لم يزاحمه القياس الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات
التي لها مدخل في الوصول الى دين الله وان كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الاخذ بالراجح
عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الراجح
لما هو مناط الحجية اعني الظن فان غاية الامر صيرورة مورد اجتماع تلك الامارة والقياس مشكوكا فلا
يحكم العقل فيه بشيء الا ان يدعي المدعي ان العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الامارة
المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وان كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذ
بالظن وعن مقابلها بالوهم الى ان قال ومما ذكرنا صح للقائلين لا لاجل الانسداد بمطلق الظن الا
ما خرج ان يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى ان الظن الشخصي اذا ارتفعت عن الامارات المشهورة
لا لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك
على ان بعض من يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة لانه اذا فرض في مسألة وجود
امارة مزاحمة بالقياس فلا وجه للاخذ بتلك الامارة انتهى كلامه قده والاشكال في بادي النظر يقع
في مقامين بين كلامه الاول في قوله فان في دفعهما بالقياس الوجهان لان المراد منه الاحتمالية
انما هو جواز جعله مرجحا والمنع منه فهذا اشارة الى ما ذهب اليه من اختيار المنع واما دفعه
فبان اللازم في قوله الوجهان الى الوجهين المستفادين من التوقف الذي ذكره وانه لا
منافاة بين العدول الى اختيار المنع في المسألة السابقة وهنا بين ابقائه عليه في تلك المسألة
مع انه قد اشار الى اختيار المنع مطلقا هنا ايضا في ذيل كلامه بقوله هذا كله مع استمرار السيرة
على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد انتهى في قوله بل يجب القول بذلك

بخلاف

في كون الظن المنهي عنه معاضدا للدليل

علاوة ان بعضهم ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة والاشكال هنا في بيان وجه الملازمة
بين هذه الطريقة وبين القول باعتبار الظن الذي في موارده اختصاص ذلك بهذه الطريقة دون
مذهب من يجري دليل الانسداد في مجموع المسائل فنقول ان السر في ذلك هو ان من يجري
دليل الانسداد في مجموع الاحكام فقد تمسك في ابطال الرجوع الى الاحتياط والاصول بلزوم
العسر والخروج من الدين فيجوز له ان يحكم في الموارد النادرة كمورد تعارض الامارة مع القياس
بوجوب الرجوع الى الاحتياط او الى الاصول ولا يضطر الى وجوب العمل بالامارة المذكورة واما
من يجري دليل الانسداد في خصوص كل مسألة من المسائل فلما ابطل الاحتياط والاصول بالاجماع
او غيره من الادلة فلا مناص له من الاخذ بمؤدى الامارة او مؤدى القياس فاذا دار امره
بين بينهما فلا ريب في وجوب الاخذ بالاول دون الثاني اما المسألة الرابعة وهي كون الظن
المنهي عنه معاضدا للدليل بمعنى كونه موجبا لزيادة قوته فنقول الظاهر انه لا اشكال في
جواز ذلك لان المفروض كون الدليل حجة تامة مستقلة بحيث كان العمل به واجبا مع عدم
معاضدة القياس ايضا فلا مانع من جعل القياس معاضدا له وموجبا لكثرة قوته لعدم صدق
العمل والاستناد بالقياس حينئذ ومن جملة الامور التي ينبغي ان ينبه عليه هو انه هل اذا فرض
عدم قيام الدليل على اعتبار ظن ولا على عدم اعتباره بالخصوص كالشهرة والاجماع المنقول
والاستقراء واشباهها فهل يجوز اعتبارها في المقامات الاربعة اعني كونها مرجحا وجابرا
وموهنا ومعاضدا ام لا فنقول قبل التعرض لتفصيل المقال فيها ان بعضهم ادعى ثبوت الاختيار لمزية
في الشهرة من بين سائر اخواتها بحيث لو منعنا العمل بغيرها في شيء من المقامات فنجوز العمل
بها لانه قيل بحجيتها بالخصوص لكن انك قد عرفت ضعف كونها حجة بالخصوص فيما تقدم
واما دعوى مزيتها على سائر الامارات فقد منعه الشيخ قده بان ذلك اما ان يكون من

لم

جهة دلالة آية النبأ عليه بناء على كون المراد من التبين فيها اعم من التبين العلمي والظني
مع حصول التبين الظني من الشهرة ففيه اولا انه اذ كان المناط في وجوب العمل هو التبين
الظني فلا يثبت خصوصية للشهرة لوجود التبين الظني في سائر الامارات الظنية ايضا وثانيا
ان الشهرة لو صارت حجة مستقلة بناء على ذلك لتحقق مناط الحجية وجواز العمل فيها والمفروض
عدم كونها كذلك الا ان يكون مرادها حجة مستقلة واما ان يكون ذلك لاجل المرفوعة والمقبولة المتقدمتين
في مبحث الشهرة لقوله عليه السلام فيها خذ بما اشتهر بين اصحابك لان المجمع عليه لا ريب فيه ففيه ما مر
من ان المراد من الموصول [illegible] ذو الالف واللام الموصولتين هو المعهود اعني الرواية
التي اشتهر بين اصحابك من الروايتين المتعارضتين والرواية المجمع عليها منهما فلا دلالة فيهما على
الشهرة الفتوائية مضافا الى انه لو فرض دلالتهما عليه فعليها الهارت من المرجحات المنصوصة
فان قلت لعل الوجه في سبب مزية الشهرة هو قوة الظن الحاصل منها بالنسبة الى غيرها قلت
لا يمكن دعوى ذلك بالنسبة جميع مواردها الشخصية اذ ربما يحصل في مورد من الاجماع المنقول
مثلا ظن اقوى من الظن الحاصل من الشهرة واما دعوى قوة الظن في نوعها فهو لا يثمر في
اثبات المقصود وهو تقديم الشهرة في جميع الموارد الشخصية لما عرفت من تخلف القوة
النوعية في الموارد الشخصية فلا يوجد الفرق بين الشهرة وغيرها من الظنون التي لم يثبت
اعتبارها واذا عرفت ذلك فنضع الكلام بالنسبة الى مجموع الامارات التي لم يثبت
اعتبارها بالدليل ولا عدم اعتبارها بالخصوص بل تكون باقية تحت اصالة حرمة العمل بالظن فالكلام يقع
في مقامات اربعة الاول في كونها معاضدا والظاهر انه لا اشكال في جوازه بمعنى كونها
موجبا لزيادة القوة في الخبر بل معاضدته هنا احسن واولى بالنسبة الى ما عرفت من جواز كون
الظن المنهي عنه بالخصوص معاضدا المقام الثاني في كونها مرجحة لاحد المتعارضين والترجيح
به اما في الصدور واما في الدلالة واما في جهة الصدور اما الترجيح من حيث الصدور

٣ الاعم من

فى كون الظن الغير الثابت اعتباره والاعدم اعتباره مرجحا

فقال بعض من تأخر لابد فيه من ملاحظة المذاهب فان كان المذهب هو حجية مطلق الظن فلا اشكال في الترجيح بها لان الظن الحاصل من الشهرة بمطابقة احد الخبرين داخل في مطلق الظن فيجب العمل به لكن تسميته مرجحا حينئذ مسامحة لانه بناء على ذلك يكون نفس الظن الحاصل من الشهرة حجة مستقلة لا مرجحا للحجة وان كان المذهب حجية الخبر المظنون الصدور ووجوب العمل بكل ما ظن بصدوره من باب الاحتياط كما ذهب صاحب الوافية في الهداية على ما قرّره فاما ان يكون الخبران المتعارضان الزاميين او مختلفين او يكونا غير الزاميين وعلى فرض عدم كونهما مختلفين فاما ان يكون احدهما موافقا للاصل والآخر او يكون كلاهما متفقين اي في موافقتهما للاصل او مخالفتهما له ففي صورة كونهما مختلفين في الالزام وعدمه كان اللازم هو الاخذ بالخبر الالزامي بمقتضى الاحتياط وفي صورة كونهما موافقين في الالزام مع كونهما مختلفين في موافقة احدهما للاصل دون الآخر كان اللازم هو الاخذ بما كان موافقا للاصل ولا يفيد الترجيح بالمرجحات الخارجية في الصورتين بناء على هذا المذهب اعني وجوب الاخذ بالخبر المظنون الصدور من باب الاحتياط واما فيما عدا هاتين الصورتين فيمكن الترجيح بالمرجحات الخارجية بناء على هذا المذهب واورد عليه شيخنا الاستاد دام ظله العالي بان وجوب الاحتياط في الاخذ بالخبر المظنون الصدور على ما هو مذهبهما غير الاحتياط في المسئلة الفرعية فمجرد قولهما بوجوب الاحتياط في المسئلة الاصولية لا يستلزم القول بوجوبه في المسئلة الفرعية حتى يكون موافقة احد الخبرين للاحتياط في الفرعي مرجحا له وايضا ما ذكره من كون الاصل مرجحا مناف لمذهبهما ومذهب من تأخر عنهما لان الاصل عندهم يكون مرجعا بعد تساقط الدليلين لا مرجحا لاحدهما على الآخر فالاولى ان يقال بعدم امكان كون الظن الغير المعتبر مرجحا مطلقا من حيث الصدور على ما هو مذهب من يقول باعتبار الظن المطلق او الامارة المفيدة للظن من باب الظن الخاص لان كون الظن الحاصل من الشهرة حينئذ هو نفس الحجة دون الخبر المطابق لها العارية عن الظن فيسقط الكلام في كونه مرجحا بناء على مذهب ارباب الظنون الخاصة وقبل الشروع فيه ينبغي التنبيه على امر وهو ان مسئلة جواز الترجيح بالظن الغير المعتبر في المسئلة المتفق عليها بين العامة والخاصة اعني وجوب الاخذ باقوى الدليلين المتعارضين ووجوب الترجيح بالقوة لان المراد من وجوب الترجيح في المسئلة المتفق عليها هو الترجيح بالمرجحات الداخلية سواء كانت في السند كالاعدلية والافقهية والاورعية وكون احدهما مسندا والآخر مرسلا او كان احدهما عاليا السند والآخر بخلافه او كانت في الدلالة ككون احدهما خاصا والآخر عاما او مطلقا والآخر مقيدا او حقيقة ومجازا والمراد من جواز الترجيح في هذه المسئلة هو الترجيح بالمرجحات الخارجية الغير المعتبرة فلا ينافي الاتفاق في تلك المسئلة مع الخلاف هنا لتغاير موضوعيهما واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في المسئلة على قولين فعن المعظم جوازه وآخرون على عدمه ولا ريب في ان مقتضى الاصل هو الثاني لان الاخذ بالخبر المطابق لمضمون الظن الحاصل من الامارة الغير المعتبرة والحكم بوجوب ذلك وطرح الآخر ان كان من باب التدين والالتزام به فهو تشريع محرم وان كان لا على هذا الوجه فهو ايضا محرم من جهة استلزامه طرح مقتضى الاصول والقاعدة وهو هنا التخيير الثابت من العقل والنقل فالعمل مستلزم لطرح تلك القاعدة فالاولى ان يكون مستند المعظم في الخروج عن مقتضى الاصل وجواز الترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الاول ان الامر هنا دائر بين التخيير وبين تعيين الموافق للظن والعقل يحكم في مثل ذلك بوجوب البناء على التعيين لقاعدة الاشتغال فان قلت يرد على هذا الوجه امور منها انه لا يتم على مذهب الاخباريين القائلين بوجوب العمل بالاحتياط لا مطلقا والدوران في التخيير انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية كما اذا ورد خبر

في ادلة جواز الترجيح بالظنون الغير المعتبرة

بوجوب القنوت في الصلاة وآخر على استحبابه وكان الظن الحاصل من الشهرة مطابقا للثاني فمقتضى
الاحتياط في المسئلة الفرعية القول بوجوب القنوت على القول بوجوب الاحتياط في مثل هذه المسئلة
ومقتضى الاحتياط في المسئلة الاصولية هو الاخذ بالخبر الدال على الاستحباب لمطابقته الظن فيقع
التعارض بين الاحتياطين بل يلزم منه ترجيح الاحتياط الدال على الثاني في المسئلة الفرعية
هذا المقام كما تقدم التنبيه عليه في الكلام في مقدمات نتيجة دليل الانسداد الثالث انه مخالف
لاخبار التخيير فلذا قد اجيب عن الاول بان الكلام هنا بعد الفراغ عن ابطال مستند وجوب الاحتياط
وعن الثاني بان ~~المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بالخبر الموافق للاحتياط لولا~~ الظن بان
الاحتياط في المسئلة الفرعية اصل لا يرجع اليه مع وجود الدليل اعني اخبار التخيير وعن الثالث
تارة بان اخبار التخيير ضعيفة واخرى بانها غير معمول بها عند الاصحاب واخرى بان المتيقن
من مجموع اخبار التخيير والترجيح وانظار العلماء هو العمل بالتخيير في مقام الحيرة والحيرة تزول بوجود
الظن بل وحكم العقل بالتعيين هذا وقد اجاب بعض افاضل المحققين عما هو العمدة من
وجوه الايراد اعني الوجه الثاني في الايراد بان المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بالخبر الموافق
للاحتياط من الخبرين المتعارضين لولا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة التعبد والمورد الاحتياطي
فلا وجه له بعد ورود الحكم من الشارع بالعمل بالتخيير وترك الاحتياط وان كان من جهة بعض الاخبار
الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر في محله من عدم نهوض
تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الدالة على التخيير وعن الثالث تارة قال شيخنا الاستاد [illegible] هذا الجواب
مبني على تسليم شمول ادلة حجية الخبر على الخبرين المتعارضين الدالة [illegible] يرد على هذا الجواب ان اخبار
التخيير كما ترفع العمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية كذلك ترفع وجوب الاحتياط في المسئلة الاصولية
لانه بعد تسليم اخبار التخيير لا وجه لفرض دوران الامر بين التعيين والتخيير حتى يجب البناء على التعيين
من باب الاحتياط اللهم الا ان يقال ان اطلاقات اخبار التخيير صارت موهونة بعمل الاصحاب

بالظن

بالظن في مقام الترجيح في موارد كثيرة فلا يعلم شمولها لصورة وجود الظن الغير المعتبر على طبق مضمون
احد الخبرين واما اطلاقها بالنسبة الى رفع الاحتياط في المسئلة الفرعية فلم يتحقق الوهن فيها من جهة
عمل الاصحاب بعدم الشمول واجاب ثانيا بان العمل بالخبر المرجوح يحتاج الى دليل لعدم ثبوت حجيته
بالدليل الدال على حجية الخبر بناء على عدم شموله للخبرين المتعارضين غاية الامر اثبات حجية الخبرين
المتعارضين اما بالاجماع او بما يستفاد من موارد من الاخبار الاخبار العلاجية والقدر المتيقن من
كل منهما هو حجية الخبر الراجح فيبقى المرجوح تحت اصالة عدم الحجية ولا مقتضى للاحتياط في المسئلة
الفرعية فيخرج محل الكلام عن دوران الامر بين التعيين والتخيير وتعيين العمل بالخبر الراجح الوجه
الثاني من ادلة جواز الترجيح ظهور اجماعهم على ذلك حيث تراهم يستدلون في مقام الترجيح
ببعض المرجحات كالترجيح بالاضبطية لكونها مفيدة للظن بكون الخبر صادرا عن الامام فكان
الكبرى عندهم مسلمة وهذا يستفاد من تتبع كلماتهم في مقامات الترجيح بل ومن الاجماعات المستفيضة
على وجوب الاخذ باقوى الدليلين بحيث يوجب الظن القوي بل القطع بان بناءهم على وجوب
الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب اقربيته الى الواقع مطلقا ثم لو فرض عدم حصول القطع من جميع
ذلك فلا اقل من كونه مظنونا والظن بوجوب العمل به في مقام التخيير لكفاية اذ زوال الرجحان
في زوال الحيرة التي هي موضوع التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول الوجه الثالث
ما ذكره الشيخ قده من ظهور الاخبار العلاجية في كون المناط في الترجيح هو كون احد الخبرين
اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا او لمرجح خارجي كمطابقته لامارة
توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر وسيظهر ذلك من وجوه الاول منها
ان في بعضها الامر بترجيح الاصدق في الحديث ومعنى كون الراوي اصدق زيادة الاعتقاد
على كون خبره مطابقا للواقع فنعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر الموصوف بها

ايضا في ادلة جواز الترجيح بالظنون الغير المعتبرة

اقرب الى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها لا بمجرد كون راوي احدهما اصدق بان يجعل وجها
تعبديا نظير الاعدلية اذ ليست صفة الصدق الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدقية هو الاقرب
الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية من اي سبب حصلت ومنها ما دل على ترجيح
اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد عليه وليس الا لكون خبره اوثق بمعنى كونه اقرب
الى الصدق والمطابقة فاذا حصل هذا المعنى اعني الاوثقية الخبرية والاقربية الى مطابقة الواقع في احد الخبرين
بمرجح خارجي كان متبعا ومنها ما دل على ترجيح الاشهر ما كان مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه
كلهم على الآخر وكان الآخر غير مشهور الرواية بينهم معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان
طرح الآخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن
كذلك بل كان طرح الآخر لاجل كونه مما لا ريب في بطلانه لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل
لان الشيئين المتناقضين اذا كان احدهما قطعي البطلان فيتعين حقية الآخر ولا يتقدم عليه الخبر
المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الرواية ولا يقول السائل بعد ذلك هما معا
مشهوران لان كل واحد من الخبرين المشهورين يقتضي كون مقابله مما لا ريب في بطلانه بناء على
هذا الفرض وذلك ممتنع فحاصل الترجيح بثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفائه
في المشهور فيكون المشهور من الامر البين الرشد وغيره من الامر المشكل لا بين الغي كما توهم
وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات لان الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك
ضرورة مضافا الى منافاته للامور المذكورة آنفا بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفيا
في الخبر المشهور وهو احتمال صدوره على بعض الوجوه او عدم صدوره اصلا وليس المراد
من الريب مجرد الاحتمال ولو موهوما لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضا بعض الاحتمالات

المتطرقة

المتطرقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور في غاية الضعف وفي غير المشهور احتمالا
مساويا يصدق عليه الريب عرفا وح فيدل هذا الخبر على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه
مثل نسبة الخبر المجمع عليه على روايته الى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث
في نفسه لو سلم عن المعارض ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته
ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة بمعنى كونه مما لا ريب فيه بالاضافة
الى معارضه ومنها ما دل على تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق لهم بناء على ان وجه الترجيح
بها احد الوجهين احدهما كون المخالف ابعد من التقية كما علله به الشيخ والمحقق فيستفاد
منه اعتبار كل قرينة توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء
ولكن هذا الوجه لم ينص عليه في الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها نعم يشعر به قوله ما سمعت مني
يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه الثاني
كون المخالف اقرب الى الواقع من حيث المضمون والفرق بين الوجهين ان الاول
كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه
منصوص في الاخبار مثل ما في قوله فان الرشد في خلافهم وما خالف العامة ففيه الرشاد
فان هذه القضية قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في
مضمون احد الخبرين الوجه الرابع ما ذكره الشيخ قده ايضا وهو انسداد باب العلم في مسئلة
ترجيح المتعارضين وحاصل تقريره ان التكليف بالترجيح ثابت للعلم بوجوب الاخذ ببعض
الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا ولا سبيل الى المرجح اليقيني ولا الى ما دل الشارع
على كونه مرجحا فينحصر العمل في الظن هذا ولكن لنا ان نمنع وجود العلم الاجمالي بوجوب الاخذ بالترجيح
بين المتعارضين الفاقدين للنص للمرجحات المعلومة بيان ذلك ان المتعارضين ان

في كون الظن الغير المعتبر مرجحا لدلالة احد المتعارضين

على اقسام منها ما لا يحتاج الجمع بينها الى شاهد كما اذا كانا من قبيل النص والظاهر كالعام و
الخاص وشبههما فالمرجح فيه معلوم من العرف ومنها ما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين
من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد واحد يكون موجبا لاسقاط احد الخبرين عن مرتبة
الظهور فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بعد كالادلة والاقرب التساقط والرجوع الى
الاصول والقواعد ومنها ما لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين كالمتباينين فهذا هو المتيقن من
موارد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية وليس لنا علم اجمالي بوجود ما يجب ترجيحه
فيما بين المتعارضين مع بالنسبة الى الفاقدين لشيء من الامارات المجعولة
المعتبرة بحيث يلزم ~~بسبب الرجوع~~ الى ما يستلزم العمل بالظن عند انسداد العلم بالمرجح
هذا تمام الكلام في كون الظن الغير المنهي عنه الباقي تحت اصالة حرمة العمل بالظن مرجحا
من حيث السند واما الكلام في كونه مرجحا للدلالة احد الخبرين الظاهرين المتعارضين كما
اذا صدر عنه عليه السلام قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد ايضا كل شيء يطير
لا بأس بخرئه وبوله وفرضنا عدم قوة احد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر فالخبران تعارضا
في مادة الاجتماع اعني خرء الطير الغير المأكول لحمه وبوله وقامت الشهرة مثلا على النجاسة فتحقيق
القول فيه مبني على ملاحظة الوجوه والمذاهب في حجية الخبر فمن قال بحجيته بشرط ان ونه الظن
الفعلي بنفسه لا بمعونة الخارج فلازمه عدم جواز الترجيح به حينئذ لان تعارضهما مانع عن افادة
كل منهما الظن فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة فلو رجحنا ظاهر احدهما بالظن الحاصل
من الشهرة مثلا كان العمل بها مستقلا وكذا اذا قلنا بحجيتها من باب افادتها الظن النوعي
او التعبد الغير المقيدين بعدم الظن على الخلاف لان اصالة عدم القرينة في كل منهما معارض بالآخر
فيتساقطان فلو عمل بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسألة المفروضة على النجاسة فقد
عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا واما اذا قلنا بحجيته من باب الظن النوعي

او التعبد

او التعبد مقيدا بعدم قيام ظن على خلافه فالترجيح مع الخبر الموافق للظن الحاصل من الشهرة في المثال
الا ان تسمية هذا الظن مرجحا تسامح لان الخبر المرجوح يسقط عن الحجية بسبب انتفاء شرط حجيته
ويبقى الخبر الآخر سليما عن المعارض ولا يسمى هذا مرجحا لان المتعارف في اطلاق المرجح هو ما لا يرفع حجية
الخبر المعارض مع بقاء وصف حجيته والمفروض سقوطه عن الحجية هنا ومثله ما لو قلنا بحجيته من باب افادته
الظن الفعلي ولو من الخارج لان الخبر الموافق للشهرة يحصل منه الظن ولو بمعونة الشهرة ويسقط الآخر عن الحجية
بسبب عدم افادته الظن الفعلي اصلا لامتناع اجتماع الظنين المتقيضين على طرفي النقيض نعم الكلام في كون الظن الغير
المعتبر مرجحا لوجه صدور احد الخبرين المتعارضين سواء كان صدورهما قطعيا او ظنيا والمختص في تمييز
صدورهما صدر لبيان الحكم الواقعي عما صدر لا على هذا الوجه بل للتقية او غيرها من المصالح والحكم الداعية لصدور
خلاف الواقع والتردد في تمييز الصادر على وجه التقية عن الآخر انما يفرض فيما كان الخبران المتعارضان كلاهما
موافقين للتقية واما التردد في تمييز ما هو صادر لحكمة اخرى عما صدر لبيان الحكم الواقعي فمتصور في تعارض
الخبرين سواء كانا موافقين للتقية او مخالفين لها واما اذا كان احدهما موافقا للتقية والآخر مخالفا
لها فحكمه مستفاد من الروايات الدالة على وجوب اخذ ما خالف العامة فهذه الصورة خارجة عن محل الكلام
ومفروض المسألة فتفصيل القول فيه انه ان قلنا بان جريان اصالة عدم التقية من باب التعبد
الغير المقيد بعدم قيام الظن على خلافها بناء على ان دواعي التقية المرجحة من قبيل الموانع لا ظهور الحكم
حادثة تدفع بالاصل فيتعارض الاصلان في كل من الخبرين ويتساقطان فلو عملنا بالظن الكاشف عملنا
به استقلالا لا على جهة المرجحية لان المفروض سقوطهما عن الحجية بسبب التعارض واما اذا كان
اعتبارها من باب التعبد مقيدا بعدم قيام الظن على خلافها فيكون الخبر المطابق للظن سليما عن
المعارض لفقد الشرط المذكور في حجية الآخر بقيام الظن على خلافه وان قلنا بان وجه اعتبار اصالة
عدم التقية من باب الظهور اذ الظاهر حال المتكلم بالكلام في ارادة بيان الحكم الواقعي خصوصا اذا
كان المتكلم الامام عليه السلام المنصوب لاجله فان قلنا بان اعتبار هذا الظهور مشروط بافادته الظن الفعلي
من نفسه فالمفروض سقوطه من الطرفين بسبب التعارض سقطا عن الحجية وان قلنا بان اعتباره

المقام الثالث في كون الظن الغير المعتبر جابرا من حيث السند

من باب افادة الظن النوعي الغير المقيد بعدم قيام الظن بالخلاف نظير ظهور فعل المسلم في تصحيحه
ونظير ظهور تكلم المتكلم في كونه قاصدا للافهام اذ لا يسقط كلاهما عن الحجية بتعارض الاصلين اخذهما مع الاخر
في الآخر وح فان قلنا بالظن انما من اهل رسل الاسناد او بان يقال انا قد علمنا اجمالا بصدور اخبار
كثيرة من باب التقية ووجودها بين المتعارضين ولا دليل علينا بتعيينها و اجراء اصالة
عدم التقية في كل مورد من موارد تعارض الخبرين مستلزم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فيتعين
العمل بالظن وانا لا لاجل الاخبار الواردة في مقام علاج التعارض الآمرة بالاخذ بما خالف العامة على
ان كل خبر هو مظنة للتقية يجب طرحه لكان دليلا مستقلا في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا
وان قلنا بان اعتبار هذا الظهور من باب افادة الظن الفعلي ولو من الخارج كان الخبر المطابق
للظن حجة سليمة عن المعارض لسقوط الآخر عن الحجية بسبب انتفاء شرطه اعني حصول الظن منه لا
في اطلاق المرجح على الظن الحاصل من الشهرة مثلا بناء على ذلك المسامحة المتقدمة وكذا لو قلنا
بان اعتبار هذا الظهور من باب الظن النوعي المقيد بعدم الظن على الخلاف بعين الوجه المذكور
آنفا المقام الثالث في بيان كون الظن الغير المعتبر جابرا لضعف سند الخبر او دلالته
فالكلام في هذا المقام يقع في جهتين الاولى في كونه جابرا لضعف سنده وتحقيق الحال
فيه ان ذلك يتبنى على المذاهب في حجية الخبر فمن كان مذهبه حجية مطلق الخبر المظنون الصدور
او المفيد للاطمئنان ولو كانا حاصلين بمعونة الخارج فلازمه القول بجابريته ومن شرط حصولها
من نفس الخبر فلازمه عدم القول بكونه جابرا كما ان لازم سائر المذاهب في الخبر منع كونه جابرا
لان من كان قائلا باعتبار الخبر من باب وصف الراوي اعني عدالته ووثاقته او كون الخبر [illegible] بشرطها
من الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة مع عمل الاصحاب عليه لا ينفعه قيام الظن الخارجي
مثل الشهرة على طبق مضمون الخبر الغير الموصوف بالاوصاف المذكورة لانتفاء الوصف الذي

كان شرطا

كان شرطا لحجية الخبر وقس على هذا باقي الاقوال في حجية الخبر الثانية في كونه جابرا لضعف
دلالة الخبر والتحقيق فيه الحق [illegible] هو المنع بناء على كون حجية الظواهر من باب افادة الظن الفعلي
بشرط حصوله من نفسه او من باب الظن النوعي او التعبد المطلق لو فرض وجود القول به في الادلة
او المقيد بعدم الظن على الخلاف اما على الاول فواضح لعدم وجود الوصف المشروط به فيه واما على
الثاني والثالث فلان المعتبر في دلالات الالفاظ هو ظهور اللفظ نوعا في مدلوله والعبرة بمجرد
الظن بمطابقة مدلوله للواقع ولو بمعونة الخارج ولانه اذا قلنا بحجيتها من باب التعبد لو فرض القول
به وان كان بعيدا في الغاية فلا دخلية للظن بالواقع اصلا بل الخبر يكون حجة مستقلة والجابر في نفس
الى الجابر واما على الرابع والخامس فللوجه المذكور انفا لان المفروض ان الظن الغير المعتبر مطابق
له لا لمخالف حتى يوجب انتفاء شرطه واما لو قلنا بكون اعتباره من باب افادة الظن الفعلي ولو من
الخارج فلا اشكال في كونه جابرا هذا كله اذا قامت الامارة الغير المعتبرة على نفس الواقع واما لو فرض
انعقاد الشهرة مثلا على ان المراد من اللفظ المعنى الفلاني كما في قوله [illegible] المشهور حيث قامت
الشهرة على ان المراد منه الاشتراك في وجوب [illegible] وهو صلوة الاحتياط فالاقوى حجية الظن المستفاد
منها بناء اما لبناء العقلاء على اعتبار ذلك واما من جهة كشفها عن القرينة المقرونة باللفظ الدالة
على ارادة المعنى المذكور وذلك ان بناء العقلاء انما ناش عن ذلك فان قلت كيف تنكر جابرية
الظن الغير المعتبر لضعف دلالة الخبر مع انهم جوزوا العمل بالعام اذا كان موهونا بسبب كثرة التخصيص
عليه كما دلالة نفي الضرر مثلا في مورد خاص اذا عمل به جمع من العلماء في ذلك المورد وليس
ذلك الا من جهة كون عملهم جابرا لضعف دلالة العام وما اصابه من الوهن بسبب كثرة المخصص
قلت قد اجاب بعضهم عن ذلك بان معنى الجابر اصلاح ضعف المقتضي وما ذكر ليس في ذلك
المعنى لان المقتضي للعموم ثابت فيه وهو لفظ العام الا ان كثرة التخصيص صارت مانعة عن تأثيره
فعمل العلماء انما اوجب رفع المانع لا ايجاد المقتضي واحداث الدلالة في العام المقام الرابع في

الثاني في كون الظن الغير المعتبر جابرا لضعف الخبر

في كون الظن الغير المعتبر مرجحا اما من حيث السند واما من حيث الدلالة واما من حيث جهة الصدور فالكلام يقع في موارد ثلثة الاول في كونه مرجحا لصدور السند والاقوى فيه انه ان قلنا باعتبار الخبر من باب الظن النوعي او التعبد المطلقين عدم جواز كونه مرجحا او جوده الحجية فيه وان قلنا باعتباره من باب الظن النوعي او التعبد المقيدين بعدم قيام الظن على خلافه فبوجود الظن على الخلاف يسقط الخبر عن الحجية من اجل عدم وجود شرط الحجية فيه لا من اجل كون الظن مرجحا وكذا الكلام اذا قلنا بان حجيته مشروطة بافادته الظن الفعلي بالصدور من نفسه او من الخارج ايضا للعلة المذكورة وان قلنا بان اعتباره من باب الظن الاطمئناني كالعدالة والوثاقة فالظاهر العدم ايضا لان الظن الغير المعتبر لا يكون مرجحا الا بوجه صيرورته مفيدا للاطمئنان غير عاد لا خلاف الا ما حكي عن بعض من تأخر فانه قال بان الظن الغير المعتبر يكون مرجحا للسند على مذهب القائلين بحجيته من باب وصف الرواي وان كانوا مترددين في ذلك كما حكي عن صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل ومخالفته موافقة المشهور من غير دليل اشكل لكن لا يلزم مذهبهم في ذلك الا القول بكونه مرجحا لان اعتبارهم العدالة ليس لاجل خصوصية فيها بل لاجل افادته الظن بالصدور فاذا فرض قيام الظن بالخلاف ينتفي الظن بالصدور من الخبر فيصير موهونا نعم لو كان اعتبار العدالة من باب التعبد الصرف لا يتجه القول بعدم كونه مرجحا للخبر ولكن صاحب مطالع الانوار المولى النبيل حكى سيد باقر ادعى اجماعهم على كون اعتبار العدالة في الراوي ~~من باب الظن~~ في البينة من باب الظن حيث قال ان حجية قول العدلين في مقام الشهادة انما هو من باب افادته الظن ~~الفعلي~~ اجماعا انتهى ملخصا ثم قال فاذا ثبت كون اعتبار العدالة في الشهادة من باب الظن فلكن كذلك فيما نحن فيه ايضا لكون الاول من قبيل الموضوعات وكون هذا من قبيل الاحكام انتهى واورد عليه بان القول بحجية الخبر من باب وصف الراوي قسيم للقول بحجية الخبر المظنون الصدور كما وقع من هذا البعض في مقام ذكر الاقوال ما يدل على ذلك فجعله قسما من الخبر المظنون الصدور مناف لذلك ثم ان الاجماع الذي هو موهون بفتوى الاكثر على ان حجية قول العدلين في البينة من باب التعبد مضافا الى عدم اعتبار الاجماع المنقول المبني على فرض التسليم نا الاولوية ممنوعة لا لعدم المنافاة في القول بالتفكيك المورد الثاني في كون الظن الغير المعتبر مرجحا للدلالة

الخبر

الخبر كما اذا حصل الظن من الشهرة مثلا على خلاف مضمون الخبر والتحقيق فيه انه ان قلنا بان اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي او التعبد المطلقين فلا اشكال في عدم كونه مرجحا وان قلنا بان اعتبارها من باب الظن النوعي او التعبد المقيدين بعدم قيام الظن على خلافها او قلنا بان اعتبارها من باب افادتها الظن الفعلي من نفسها او من الخارج فلا اشكال في كونه مرجحا المورد الثالث في كونه مرجحا لجهة الصدور كما اذا كان خبر مخبرنة مطابقا للعامة وحصل الظن من الشهرة الفتوائية على انه صدر تقية فنقول انه مرجحا لجهة صدوره لبيان الحكم الواقعي وعدمه وجهان على ما حكاه بعضهم من انا نعلم اجمالا بان كثيرا من الاخبار التي بايدينا صادر على وجه التقية فلا بد في تشخيصه من العمل بالظن لانسداد السبيل الى تميز بالعلم فيكون الظن مرجحا ومن ان الاصل عدم حصول دواعي التقية المانعة عن بيان الحكم الواقعي وان ظاهر التكلم بالكلام هو كونه قاصدا لبيان الواقع واظهار الحق وان بناء العقلاء على حمل الكلام الصادر من المتكلم على وجه الصدور الى الحقيقة وبيان نفس الامر ولذا لا يسمع دعوى التقية والخوف في الاقارير والوصايا اذا لم تكن مقرونة باماراتها فلا وجه لكونه مرجحا لوجه صدوره لبيان الحكم الواقعي وتضعيف الوجه الاول بما قيل من ان العلم الاجمالي بوقوع تحريف بعض الاخبار على التقية في ابواب الفقه على سبيل القطع فيقصر الشك في كون خصوص هذا الخبر صادرا على وجه التقية بدوي لا وجه له لرفع السد عن الاصول المذكورة بسبب العلم الاجمالي الحاصل قبل سير ابواب الفقه واحاله وحمل بعض الاخبار على التقية ومن جملة الامور التي ينبغي ان ينبه عليه هو انه هل يكون الظن حجة في الموضوعات ام لا وقد مر ان الموضوعات على قسمين موضوعات مستنبطة ويعنون بها الفاظ الكتاب والسنة التي لها مدخل في استنباط الاحكام الشرعية منها والظن فيها تارة يتعلق بالمراد منها وتارة يتعلق بوضعها وقد اخترنا وفاقا للمعظم بل المشهور بل الاجماع حجية الظن في كلا المقامين خلافا لبعض افاضل المحققين فانه تردد اخيرا في حجية الظن في تشخيص اوضاع الالفاظ بعد تقويته او لا عدمها بل قد بنا اولا على مذهب ارباب الظنون الخاصة واما ارباب الظنون المطلقة فالظاهر قولهم بحجيته في كلا المقامين وان كان يظهر من بعضهم التردد فيه وقد مر الكلام فيه مفصلا في مبحث حجية الظواهر وقسم منها موضوعات صرفة

وهي عبارة عن مصاديق موضوعات الاحكام الكلية و اختلفوا في حجية الظن فيها والمعروف المشهور
عدم حجية الظن فيها نعم نسب الى الفاضل القمي ادعاء الاجماع على حجيته فيها لكن الانصاف عدم دلالة ما استشهد
به من كلام الفاضل القمي على ذلك وكيف كان فقد قيل ان الذي يمكن ان يستدل به للحجية امران الاول
انه بعد ما ثبت بانسداد باب العلم في الاحكام حجية الظن فيها فقد انقلب التكليف بالظن فيكفي الظن
في موضوعات ايضا لكون مآل الامر الى الامتثال الظني لا محالة فلا فائدة في تحصيل العلم فيها بالنسبة
الى حصول الامتثال العلمي وفيه ان الواجب هو تحصيل العلم في جميع المقدمات فمع تعذر العلم في بعضها
لا يوجب جواز الاكتفاء بالظن في الجميع الثاني ان باب العلم بالموضوعات العرفية منسد والعمل بالاحتياط
فيها مستلزم للعسر والحرج والعمل بالبرائة مستلزم للخروج عن الدين فيتعين العمل بالظن فيها ورد
بان من جملة مقدمات دليل الانسداد هو بقاء التكليف وهي غير مسلمة هنا لانقلاب التكليف في الموضوعات
العرفية الى العمل بالاصول كقاعدة الطهارة واصالة الاباحة وغيرهما ثم ان بعضهم ذكر انه يستثنى من
من عدم حجية الظن في الموضوعات موارد اربعة الاول ان يكون الظن المتعلق بها مستلزما للحكم
الكلي وله موارد منها الظن بكون زرارة مثلا هو زرارة ابن اعين الابن ولسيد مثلا فان الظن به يستلزم
للظن بالحكم الكلي الذي تضمنه الرواية الواردة عنه ومنها الظن باذن الامام عليه السلام للشيعة التصرف
في نصف الخمس مال الانفال فانه مستلزم للظن بجواز التصرف لكل احد منها في كل فرد منها
ومنها الظن بحد الحائر الحسيني سلام الله عليه فان الحائر عبارة عن الموضع الشريف الذي حار حوله الماء
ولم يرتفع به فاذا ظن بان حده جميع ما دار عليه الرواق الشريف من طرف القبلة مثلا فهو
فهو مستلزم للظن بكون المكلف [المسافر] مخيرا فيه بين القصر والاتمام وقد يناقش في كون الحكم
الفرعي في المثالين الاخيرين كليا و الا لامكن اجراء ذلك في جميع الموضوعات العرفية فتدبر
ولكن الحق ان المناقشة في محلها بالنسبة الى المثال الثاني واما بالنسبة الى المثال الثالث
فالامر كما ذكره البعض من كونه مستلزما للظن بالحكم الفرعي لانه فرض كون المفهوم معلوما
في الحائر وان الشك في مصداقه فيصير به الشك من قبيل الشك في مصداق الموضوع الكلي فيتبع
اطلاق الموضوع المعرف عليه ولكن لما كان المصداق هنا تمام المفهوم وكان المفهوم منطبقا

للمصداق فيصير بيان المصداق حينئذ بمنزلة بيان المفهوم في افادة الحكم الكلي ونظير
الظن بحد الحائر فالحق فيه مثل الظن بمفهوم الصعيد من انه مطلق وجه الارض او خصوص
التراب فان الظن في كل من المقام مستلزم للظن بتوسعة الحكم الفرعي من جهة التيمم او تضييقه
وهكذا الكلام في كل مورد كان المصداق تمام المفهوم وكان المفهوم منحصرا فيه ومنطبقا عليه
الثاني في كل مورد ولا يخفى ان اعتبار الظن بالحكم هنا حسب بناء على اعتبار الظن المطلق في الاحكام
لاجراء دليل الانسداد فالاستثناء مبني على ذلك الثالث في كل مورد يجري دليل الانسداد في الفرعيات ان
ضمنها موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما والانسداد في
باب العلم بالضرر ومنه غالبا واجراء اصالة العدم فيها موجب للوقوع في الضرر غالبا فيجب
العمل في احرازه بالظن ومنها الاوقاف القديمة حيث انا نعلم بكثرة وجودها في الخارج ولا سبيل
الى تعيينها غالبا والرجوع الى الاصول اعني استصحاب الملك يوجب مخالفة الواقع غالبا
فيتعين الرجوع الى الظن فيها ومنها الاموال على ما قيل ولكن الظاهر عدم كونها من هذا القبيل
لكون اليد امارة شرعية معتبرة فيها فلا وجه للرجوع الى مطلق الظن فيها ومنها العدالة بناء على
القول بعدم كفاية حسن الظاهر والا لامكن تحصيل العلم بها بهذا الوجه غالبا ومنها النسب مثل احراز
موضوع الهاشمي والقرشي وكون زيد مثلا ابن فلان حتى يترتب عليه استحقاق الخمس والحكم بكونها
دم حيض و استحقاق الارث وغير ذلك من الاحكام المترتبة على النسب مع تعذر تحصيل
اليقين به غالبا وعدم استلزام الرجوع الى الاصول الوقوع في المخالفة غالبا فيتعين اعتبار
الظن فيه انتهى ما ذكره ومن جميع ما ذكرنا يعلم ان ما ذكره الشيخ قده من مسئلة التطبيق والظن
بكون الموجود الذي وقع في الخارج مطابقا لما عينه من الحكم الشرعي ولو بطريق الظن داخل في
مطلق الظن بالموضوعات فيعلم الكلام فيها مما ذكرنا من ان الحق عدم اعتبار الظن
في جميعها الا بعض موارد الاستثناء على ما عرفت آنفا فلا حاجة الى اعادة المقال فيها هذا تم

٢٦٤

هذا نهاية الكلام في المجلد الاول من هذا الكتاب الشريف الموضوع في بيان حجية القطع والظن مع
جملة من مباحث الالفاظ وهو المسمى بمجامع الاصول وعن الله المسئول التوفيق والاعانة لاتمام المجلد
الثاني وانا العبد الجاني محمد ابن الحاج الحسن الشهير بمؤمن آبادي التبريزي المولد والنجفي المسكن والمدفن
ان شاء الله وفقهما الله للصواب ورزقهما الله حسن العاقبة وخير المآب وقد كان الفراغ من تسويد
هذه الاوراق في شهر ربيع الثاني من شهور سنة ١٢٩٨

في البلدة الشريفة على ساكنها آلاف
التحية والسلام

